Nela Mircică

# Paradigme fenomenologice

Presa Universitară Clujeană

**NELA MIRCICĂ**

# PARADIGME FENOMENOLOGICE

***Ediţie revizuită şi adăugită***

*Referenţi ştiinţifici:*

**Prof. univ. dr. Ioan N. Roşca**
**Conf. univ. dr. George Lăzăroiu**
**Dr. Henrieta Şerban**

ISBN 978-973-595-675-2

**© 2014 Autoarea volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parţială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autoarei, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.**

**Universitatea Babeş-Bolyai**
**Presa Universitară Clujeană**
**Director: Codruţa Săcelean**
**Str. Hasdeu nr. 51**
**400371 Cluj-Napoca, România**
**Tel./fax: (+40)-264-597.401**
**E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro**
**http://www.editura.ubbcluj.ro/**

NELA MIRCICĂ

# PARADIGME FENOMENOLOGICE

*Ediţie revizuită şi adăugită*

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2014

# CUVÂNT-ÎNAINTE

Sub titlul *Paradigme fenomenologice*, lector dr. Nela Mircică realizează o incursiune în mişcarea fenomenologică contemporană în trei din ipostazele sale, rezervând fiecăreia dintre acestea câte un capitol substanţial. În primul capitol, autoarea se referă la Brentano – ca iniţiator, şi la Husserl – ca fondator al filosofiei fenomenologice, precum şi la contribuţiile fenomenologice ale lui Max Scheler, Nicolai Hartmann şi Martin Heidegger. Cel de-al doilea capitol îi tratează pe Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty şi Paul Ricœur. Ultimul capitol, al treilea, este consacrat lui Camil Petrescu.

După cum reiese din însăşi menţionarea sumarului, proiectul lucrării este prea grandios pentru a fi conturat de către un singur constructor altfel decât în elementele lui esenţiale, care constituie numai structura de rezistenţă a ansamblului. Apreciem că autoarea reuşeşte acest lucru axându-se pe paradigma intenţionalităţii şi pe variantele acestei paradigme la fenomenologii germani, la cei francezi şi la Camil Petrescu.

Apreciem, totodată, că autoarea reuşeşte nu numai o redare pertinentă a evoluţiei ideii de intenţionalitate la gânditorii avuţi în vedere, ci şi o anumită aprofundare şi explicitare a acestei idei în unele din variantele sale.

Astfel, în primul capitol, autoarea redă corect evoluţia ideii de intenţionalitate de la înţelesul acordat de Franz Brentano, care, uneori, nu distinge net între psihologic şi

logic, la cel de intenţionalitate logică la Husserl, la cel de intenţionalitate emoţională la Max Scheler şi de intenţionalitate ca proprietate a fiinţării la Martin Heidegger.

Şi în capitolul al doilea, face dovada înţelegerii pertinente a evoluţiei conceptului de intenţionalitate la gânditorii francezi, dintre care Gabriel Marcel a înţeles intenţionalitatea ca intersubiectivitate, Jean-Paul Sartre – ca tendinţă irepresibilă a fiinţei către libertate şi transcendenţă, Maurice Merleau-Ponty – ca intenţionalitate perceptivă, iar Paul Ricœur ca intenţionalitate a voinţei şi a sentimentului. În acest context, autoarea detaliază unele distincţii introduse de M. Merleau-Ponty, cum sunt cele dintre intenţionare şi vizare, dintre prereflexiv şi reflexiv, precum şi conexiunile relevate de acesta între intenţionalitate, pe de o parte, şi timp, spaţiu şi limbaj, pe de altă parte. În acelaşi context, autoarea redă amănunţit şi contribuţiile aduse de Paul Ricœur cu privire la raportul dintre intenţionalitatea voinţei şi involuntar şi la intenţionalitatea discursului.

La fel de esenţializat în specificul său este configurat şi substanţialismul fenomenologic al lui Camil Petrescu.

În elaborarea lucrării sale, doamna Nela Mircică a recurs în mod direct la lucrări fundamentale ale filosofilor analizaţi şi s-a orientat după nu puţine lucrări de referinţă româneşti sau străine, pe care le citează cu toată acribia necesară.

Apreciem şi limbajul lucrării pentru caracterul său precis şi analitic.

Prof. univ. dr. Ioan N. Roşca

*

Lucrarea doamnei Nela Mircică surprinde caracteristicile disciplinei numite fenomenologia intenţională. Lucrarea investighează dimensiunile acestei importante părţi a filosofiei, deschisă mai ales prin lucrările lui Edmund Husserl de la începutul secolului al XX-lea şi ale continuatorilor acestuia, expunând metoda şi perspectivele fenomenologice şi studiind experienţa conştientă din punctul de vedere subiectiv al persoanei.

Autoarea arată că termenul de intenţionalitate a avut un parcurs bine specificat în filosofie încă de la scolastici, insistând pe două momente importante pe acest parcurs: Descartes şi Brentano. Prin multiplele dimensiuni de analiză, surprinde însăşi bogăţia experienţei umane şi semnificaţiile asociate acesteia, care fac subiectul fenomenologiei. Caracterul subiectiv al activităţii mentale date de trăirile inefabile asociate dau măsura unei tradiţii filosofice substanţială şi relevantă.

În lucrare este descrisă, din punct de vedere fenomenologic, experienţa umană, direcţionată spre lucruri, subliniind conţinutul specific al experienţelor, diferit de lucrurile reprezentate şi semnificate. Se dezvăluie din această perspectivă unică şi complexitatea fiinţei ca înlănţuire de conştientizări şi aspecte ale conştiinţei de sine cu rolurile sale diverse în gândire şi acţiune, în relaţionarea cu ceilalţi prin empatie, intersubiectivitate, comunicare, prin înscrierea în viaţă şi lume, într-o cultură particulară.

Una dintre cele mai importante dimensiuni ale lucrării surprinde înlănţuirea dintre raţional şi trăirile senzoriale şi subiective care fundamentează procesele cognitive, acţionale, de relaţionare şi lingvistice, evidenţiind faptul că nici unul dintre gânditorii ce i-au urmat lui Husserl nu a putut evita

conceptul de intenţionalitate, ci, dimpotrivă, l-au preluat în mod constructiv. Un merit deosebit al lucrării este acela de a valorifica lucrările româneşti din domeniu, traducerile şi studiile deopotrivă, în relaţie cu lucrările din literatura universală de specialitate.

Modul de structurare al lucrării este clar şi arată o bună stăpânire a domeniului analizat, realizând o bună sinteză, cu deschideri personale. Stilul academic, aparatul ştiinţific şi bibliografic recomandă, de asemenea, această lucrare utilă pentru studenţii de toate gradele şi reprezintă, în plan filosofic actual şi în plan cultural mai larg o propunere interesantă.

Dr. Henrieta Şerban
Membru asociat al Academiei
Oamenilor de Ştiinţă din România

# INTRODUCERE

Fenomenologia a constituit o modalitate de raportare la problemele filosofiei începând cu secolul al XIX-lea. Precizăm că ideile fenomenologiei germane ocupă un spaţiu destul de larg, în cadrul acestei lucrări, întrucât am considerat că e absolut necesar să relevăm cum a luat naştere fenomenologia, ca un curent important în istoria filosofiei, cum s-a conturat conceptul de intenţionalitate şi cum s-a consolidat în filosofia germană. Am procedat în acest fel, deoarece am observat că toţi fenomenologii francezi, şi nu numai, se raportează în mod necesar la fenomenologia germană. Ea continuă şi astăzi să determine interogaţii filosofice, controverse, opoziţie, dar şi interes, atenţie şi, nu în ultimul rând, admiraţie pentru construcţia deosebită a acestor gânditori. Curent filosofic, care a cuprins întreaga Europă, s-a născut din nevoia de a răspunde la anumite întrebări şi de a rezolva probleme cu care se confruntau filosofia şi ştiinţa la acea vreme. Dacă la Husserl (considerat a fi întemeietorul fenomenologiei) conceptul de intenţionalitate semnifică orientarea conştiinţei „pure" către ceva, spre ceva (ca o stare de fapt a conştiinţei), la fenomenologii francezi intenţionalitatea se extinde la alte procese psihice, cum ar fi percepţia, voinţa. Valoarea conceptului de intenţionalitate decurge şi din faptul că, deşi apare în cadrul gândirii filosofice, pătrunde ulterior în gândirea ştiinţifică, în artă, în domeniul ştiinţelor socio-umane, al economiei politice, al antropologiei, axiologiei, ş.a.m.d.

*Fenomenologia constituie un pas important în evoluţia interrelaţionării filosofiei cu ştiinţa*. Ambele forme ale spiritului uman vizează acelaşi scop: îmbunătăţirea permanentă a condiţiei umane, pornind de la o viziune realistă asupra omului şi istoriei sale. Acest lucru devine evident în fenomenologia franceză, reprezentată de gânditori implicaţi în societate şi cultură. Secolul al XX-lea a fost încărcat de prefaceri rapide şi consistente în toate domeniile activităţii umane. Filosofia a fost nevoită să ţină şi ea pasul cu aceste transformări şi a dezvoltat teorii şi concepte noi. Dintre acestea, fenomenologia s-a remarcat, ceea ce ne-a determinat să o aducem în atenţia celor care aprofundează filosofia contemporană.

O problematică amplă şi complexă, cu aspecte inedite, deschide în faţa gânditorilor contemporani categoria fenomenologică de intenţionalitate. Cei care au încercat să exploreze conceptul de intenţionalitate şi să înţeleagă adevărul exprimat de acesta au simţit nevoia să se raporteze la el şi în cadrul altor activităţi întreprinse, ca la un adevăr universal valabil. Întrucât dorim să aducem în atenţie conceptul de intenţionalitate, considerăm că este absolut necesar să surprindem devenirea lui. Aceasta cu atât mai mult cu cât el este conceptul central al întregii gândiri fenomenologice; căci însăşi esenţa îmbracă forma intenţionalităţii. Acest concept dă consistenţă şi valoare fenomenologiei. Dacă alte concepte elaborate de Husserl[1] sunt controversate, conceptele de intenţionalitate şi vizare sunt unanim apreciate şi, mai mult, au pătruns în ştiinţă, artă, morală şi chiar religie.

De altfel, termenul de intenţionalitate a fost identificat în filosofia scolastică; el desemna, la acea vreme, proprietatea gândirii de a fi întotdeauna gândire despre un obiect,

---

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, P.U.F., 1931; *Recherches logiques*, tome I, Paris, P.U.F., 1969; *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1933 (traducere Alexandru Boboc – membru corespondent al Academiei Române).

care este altceva decât gândirea însăşi. Prin urmare, gândirea era considerată ca fiind orientată către exteriorul ei.

Odată cu apariţia filosofiei lui Descartes, *gândirea* a început să fie privită ca fiind *orientată şi asupra ei însăşi*. Brentano[2], care şi-a publicat unele cercetări şi studii sub titlul *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), aduce în discuţie termenul de *intenţionalitate* ca exprimând o trăsătură importantă a gândirii. Mai mult, a încercat să pună în evidenţă caracterul intenţional al ansamblului proceselor psihice. El a susţinut că *procesele psihice pot fi recunoscute datorită capacităţii de a se orienta intenţional asupra lor înseşi, mai exact asupra obiectualităţii lor care este* ***imanentă conştiinţei***. Aşadar, Brentano are în vedere nu numai procesele cognitiv-raţionale, reprezentarea şi gândirea, ci şi procesele afectiv-emoţionale care joacă un rol reglator şi de energizare, în funcţionarea normală a sistemului psihic uman. Putem spune că această idee(mai târziu, concept) a intenţionalităţii a început să se contureze pregnant în perioada desprinderii psihologiei de filosofie. Secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea sunt cunoscute ca fiind marcate de puternice controverse privind obiectul de studiu şi metodele de cercetare ale psihologiei. În cadrul acestor îndreptăţite dispute, Brentano a intervenit şi a contribuit decisiv la formarea gândirii psihologice. Astfel, el scoate în evidenţă faptul că fiecare proces psihic are un conţinut intenţional şi se manifestă tocmai în virtutea acestuia; acest conţinut intenţional îl constituie ca fenomen al conştiinţei. Mai mult, el pune înaintea oricărei existenţe, existenţa fenomenologică. Este evident că Brentano a avut în vedere, la început, conştiinţa privită din punctul de vedere al psihologiei. El s-a străduit să reconcilieze conţinutul

---

[2] F. Brentano, *Psychologie vom Empirichen Standpunkt*, 1874, reedit. Hamburg, Meiner, 1973 (părţi traduse şi la noi de Ion Tănăsescu).

senzorial şi conţinutul logic al fenomenelor mentale. A încercat să demonstreze că raţionalul se întemeiază pe senzorial, că datele senzoriale sunt prelucrate raţional la nivelul proceselor psihice superioare – gândirea.

Aproape toţi analiştii de texte filosofice sunt de acord că fenomenologia s-a configurat odată cu sistemul teoretic fundamentat de Edmund Husserl[3], care a descoperit şi, mai apoi, elaborat această modalitate de gândire şi abordare, pornind de la nevoia stringentă de a rezolva o problemă ştiinţifică: el a observat că logica formală de la acea vreme nu putea susţine nivelul înalt pe care matematica îl dobândise. Căutând o rezolvare a acestei probleme, Husserl a ajuns la concluzia că entităţile matematice, ireductibile la cunoştinţele obţinute prin metoda inductivo-deductivă, sunt de natură pur logică şi fac parte din sfera unor esenţe ideale, existente în sine. Considerând raţionamentele logice ca idealităţi în sine, Husserl avansează ideea unei existenţe independente a logicului faţă de empiric. Astfel, activităţile empirice nu pot influenţa în nici un fel conţinuturile logice; nu logicul se reduce la empiric, ci empiricul se reduce la logic. Prin urmare, Husserl a conceput o existenţă a esenţelor ideale, a ideilor pure, care sunt ireductibile şi mai ales aflate înaintea oricărei alte existenţe. Astfel, s-a constituit o nouă structură teoretică, numită fenomenologie[4]. Aceasta este o nouă formă de cunoaştere, cunoaşterea la nivelul esenţelor, prin intermediul intuiţiei pure. Pentru Husserl legile logice sunt apriorice şi pur ideale; la ele se reduce orice alt gen de cunoaştere, deoarece ele reprezintă o entitate invariabilă în cunoaştere, pe care Husserl a denumit-o esenţă ideală sau *eidos.*

---

[3] E. Husserl, *Recherches logiques*, tome I, Paris, P.U.F., pp. 55-211.

[4] Ioan N. Roşca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 2002, pp. 27-29.

Toate celelalte cunoştinţe pot fi reduse la *eidos,* dar *eidos*-ul nu poate fi redus; el este conceput ca ultim element al oricărei cunoştinţe. Fenomenologia are menirea de a scoate în evidenţă lucruri suprasensibile care ţin de conştiinţa pură, aceasta din urmă fiind considerată izvorul adevărurilor absolute(spre care omul gânditor a tins dintotdeauna). Este important de precizat că esenţa ideală concepută de Husserl nu este transcendentă, ci este imanentă (aflată în interiorul conştiinţei). Ea ocupă un spaţiu al realităţii constituit din *conştiinţa pură*, la care se reduce, în ultimă instanţă, întreaga existenţă, sub forma ideilor pure. Acest autor a avut convingerea că fiecare dintre cunoştinţele, problemele cu care ne confruntăm are rezolvare şi se poate reduce la aceste ultime date, existente la nivelul conştiinţei pure. Am putea face comparaţia cu lumea ideilor a lui Platon, singura veridică. Pentru Platon, lumea concretă în care trăim este doar o manifestare a lumii ideale. Am fi tentaţi să credem că Platon ne prezintă două lumi paralele, care nu se întâlnesc niciodată. Dar gânditorii ce iau urmat au încercat în permanenţă o rezolvare a acestei probleme. Husserl împarte şi el existenţa în două domenii: existenţa pură şi restul existenţei; afirmă că primul domeniu este independent, în timp ce domeniul al doilea se reduce în ultimă instanţă la primul. Ne întrebăm dacă nu cumva Husserl a avut convingerea că primul domeniu îşi trage seva din cel de al doilea domeniu al existenţei. Punctul nostru de vedere este că cele două domenii ale existenţei se află într-o strânsă interdependenţă şi intercondiţionare. Aceste nesincronizări nu diminuează valoarea demersului teoretic şi metodologic întreprins de Husserl, deoarece aduce cu sine perspective inedite asupra cunoaşterii şi deschide noi perspective în cercetarea acesteia, pe care urmaşii săi le valorifică neaşteptat de eficient în rezolvarea anumitor probleme.

Prin concepţia sa, Husserl[5] a realizat o întoarcere la subiectivismul transcendental; el a considerat că eul este componenta fundamentală pe care trebuie să se bazeze filosofia şi orice „ştiinţă riguroasă". E vorba de eul pur, lipsit de atribute psihice şi chiar logice, deşi e considerat că gândeşte. Husserl a adus în atenţie, ca metodă în filosofie, reducţia fenomenologică, înţeleasă ca o operaţie prin care se obţine eul pur, lipsit de orice determinaţii. Eul pur e considerat de către Husserl ca fiind imanent (ceea ce e dincoace de noi, în suflet) şi primordial în raport cu oricare altă existenţă. Astfel, lumea apare ca fiind transcendentă (ceea ce trece dincolo) faţă de eul pur. În urma reducţiei fenomenologice sau eidetice, subiectul cunoscător – constituent al lumii – se transformă în eul pur, care este o structură generativă a lumii, aceasta devenind în cele din urmă parte constitutivă a sa. Astfel, eul pur are nu numai capacitatea de a cunoaşte lumea în esenţa sa, ci şi de a o modela. În sprijinul acestei afirmaţii vin scrierile lui Husserl care explică faptul că această nouă regiune a existenţei, conştiinţa pură, se caracterizează prin aceea că ea vizează intenţional un obiect ce aparţine lumii reale, concrete. Însă acest obiect devine imanent conştiinţei pure, orientate spre el. Prin urmare, nu obiectul real interesează în fenomenologie, ci constituirea lui în idealitatea conştiinţei pure. Acest obiect real, devenit ideal, datorită faptului că este vizat de conştiinţa pură, care este intenţională, a fost denumit de Husserl *noema.* Iar subiectul cunoscător intenţional a fost denumit *noesa.*

Husserl a adus în discuţie un nou concept, acela de intenţionalitate. Acest concept scoate în evidenţă capacitatea conştiinţei pure de a se orienta întotdeauna către ceva, spre

---

[5] E. Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 48-52.

ceva. Pentru Husserl, conştiinţa nu poate fi altfel decât intenţională. Facem aici următoarea remarcă: deşi Husserl[6] a postulat conştiinţa pură ca entitate lipsită de orice atribute sau determinaţii, el o descrie structural intenţională. Intenţionalitatea este o determinaţie esenţială a conştiinţei pure. Conştiinţa nu ar exista ca o conştiinţă pură, dacă nu ar fi intenţională, adică orientată spre ceva, spre altceva decât ea însăşi, dacă nu ar fi orientată către exteriorul ei. Orientarea propriu-zisă a conştiinţei (e vorba de conştiinţa privită din punctul de vedere al fenomenologiei husserliene) sau a obiectului intenţional către obiectul ideal a fost denumită *vizare*. Toate aceste lucruri sunt posibile prin intermediul reducţiei fenomenologice, ce se desfăşoară în două etape. În urma desfăşurării primei etape se obţine degajarea subiectului intenţional şi a obiectului său de tot ceea ce este neintenţional. Cu alte cuvinte, în prima etapă a reducţiei *eidetice* se pune în paranteză, se suspendă, se lasă deoparte toate cunoştinţele ştiinţifice şi filosofice. În urma desfăşurării primei etape a reducţiei fenomenologice, *subiectul intenţional* şi *obiectul ideal* ne apar ca entităţi în sine. În a doua etapă a reducţiei, Husserl afirmă că se suspendă obiectul ideal sau esenţele „obiective". Ceea ce rezultă în urma desfăşurării celei de a doua etape a reducţiei *eidetice* este subiectul intenţional ca *eu transcendental*. Şi pentru a evita solipsismul, Husserl a precizat că în urma reducţiei *eidetice* sau fenomenologice se ajunge nu la o subiectivitate individuală, ci la o intersubiectivitate, pe care analiştii au interpretat-o ca fiind reconstituirea experienţelor noastre trecute în experienţele noastre prezente, constituirea experienţei celuilalt în a mea[7].

---

[6] E. Husserl, *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1933, pp. 96-102.

[7] Ioan N. Roşca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 2002, pp. 35-37.

Viziunea lui Husserl asupra cunoaşterii a avut un ecou puternic şi a creat o nouă atitudine în cadrul cunoaşterii filosofice, dar şi în cadrul cunoaşterii ştiinţifice şi a altor genuri de cunoaştere. Fenomenologia a depăşit graniţele conştiinţei pure şi s-a extins la nivelul tuturor componentelor cunoaşterii şi activităţii umane[8]. Aceasta se datorează mai multor cauze: pe de o parte, se evidenţiază progresul continuu al cunoaşterii ştiinţifice şi implicit filosofice; pe de altă parte, se impune necesitatea acordării unei atenţii sporite omului şi problemelor sale, în contextul existenţei sale istorice, sociale, economice, culturale şi profesionale. Fenomenologia a depăşit nivelul teoretic şi a pătruns la nivelul existenţei concrete, mai cu seamă în filosofia franceză. Numeroşi filosofi şi oameni de ştiinţă au început să privească existenţa şi cunoaşterea prin prisma concepţiei fenomenologice. Husserl, prin intermediul concepţiei sale, a determinat o schimbare fundamentală a atitudinii cercetătorilor faţă de obiectul lor de studiu. Problematizarea însăşi a suferit modificări esenţiale în urma apariţiei sistemului filosofic al lui Husserl. Putem spune că filosofia fenomenologică a pătruns în cadrul gândirii şi culturii contemporane.

Filosofii francezi se remarcă printr-o concepţie fenomenologică specifică. Fiecare dintre aceşti gânditori s-a raportat, dintr-o perspectivă sau alta, la concepţia lui Husserl, dar au adaptat-o la situaţiile concrete care au ridicat noi probleme gânditorilor. Fenomenologia a pătruns în Franţa la începutul secolului al XX-lea, continuându-şi drumul firesc de la teorie la practică. Însuşi Husserl a afirmat că demersul său este destinat rezolvării unor probleme concrete şi ar fi acţionat în sensul aplicării concepţiei sale, dacă ar fi trăit manifestarea

[8] Alexandru Boboc, *Fenomenologia şi ştiinţele umane*, Editura Politică, Bucureşti, 1979, pp. 32-37.

acestei necesităţi. Printre filosofii fenomenologi ai Franţei se numără Maurice Merleau-Ponty[9], Gabriel Marcel[10], J.P. Sartre[11], Albert Camuss[12], Mikel Dufrenne[13], Raymond Polin, Emanuel Lévinas[14], Paul Ricœur[15].

Dintre aceştia, Maurice Merleau-Ponty şi Paul Ricœur fac notă distinctă prin ineditul abordării componentelor conştiinţei intenţionale.

Incontestabil, unul dintre cei mai dinamici fenomenologi francezi este Maurice Merleau-Ponty. El a încercat să apropie experienţa fenomenologică de experienţa trăită a omului; s-a angajat într-un efort deosebit de a elabora, pe bazele puse de fenomenologia pură, o fenomenologie a concretului, orientată către domeniul sensibilului, al practicii, al ştiinţei. Dacă Husserl[16] a conceput fenomenologia în cadrul cunoaşterii filosofice, Merleau-Ponty a introdus gândirea fenomenologică în cunoaşterea specifică ştiinţelor naturii şi ştiinţelor sociale. Mai mult decât atât, a căutat să valorifice în cadrul ştiinţei cunoştinţele obţinute în urma cunoaşterii filosofice. Acest filosof francez a construit concepţia fenomenologică la nivelul eu-lui concret şi a încercat să surprindă

---

[9] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945; *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, 1975.

[10] Gabriel Marcel, *Omul problematic* (traducere în limba română), Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1997; *A fi şi a avea*, Cluj, Editura Apostrof, 1997.

[11] Sartre, J. P., *L'être et le néant. Essai d'anthologie phénoménologique* Paris, Gallimard, 1943; *Existenţă şi adevăr*, Iaşi, Editura Polirom, 2000.

[12] Camus, Albert, *Mitul lui Sisif*, Bucureşti, Editura RAO, 1994; *Jurnal Metafizic*, Timişoara, Editura Amarcord, 1995.

[13] Mikel Dufrenne, *Pentru om* (traducere în limba română), Editura Politică, Bucureşti, 1970; *Fenomenologia experienţei estetice*, Editura Meridiane, 1976.

[14] Emmanuel Levinas, *Moartea şi timpul* (traducere în limba română), Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1990; *Dificila libertate*, Bucureşti, Hasefer, 1999.

[15] Ricœur, Paul, *Eseuri de hermeneutică.* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996; *Conflictul interpretării* (traducere), Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999.

[16] Ioan Roşca, *Edmund Husserl – ctitor al fenomenologiei intelectualiste*, în *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 2002, pp. 26-37.

esenţa lumii reale. El a căutat să nu despartă esenţa de existenţă, ideea de concret, eul pur de eul concret şi nici nu a opus existenţa esenţei, aşa cum au procedat reprezentanţii existenţialismului. Merleau-Ponty a afirmat că *eidos*-ul este factual, pentru a nu crea opoziţie între esenţă şi existenţa sensibilă. În studiile sale a afirmat că *eideticul* nu este altceva decât „structura esenţială a trăitului meu”[17], lansând ideea că la baza relaţiei de cunoaştere se află percepţia, perceptivismul reprezentând o nouă direcţie în fenomenologie. Şi-a exprimat convingerea că prin percepţie se instituie relaţia omului cu lumea; percepţia, care n-ar putea să existe fără corp, fără analizatori, spunem noi, este calea de acces către lumea obiectelor, lumea exterioară nouă. De aici transpare faptul că Maurice Merleau-Ponty[18] cunoştea în detaliu achiziţiile psihologiei, cărora le-a dat o interpretare fenomenologică.

La jumătatea secolului al XX-lea, psihologia ca ştiinţă se afla în plină dezvoltare, în arena ei confruntându-se orientări importante: psihologia conduitei, psihologia cognitivă ş.a. Psihologia contemporană susţine că percepţia[19] poate fi definită ca reflectarea subiectivă, nemijlocită, sub formă de imagine a obiectelor şi fenomenelor externe ce acţionează în momentul dat asupra noastră prin ansamblul însuşirilor şi componentelor lor. Cu alte cuvinte, percepţia se produce în condiţiile acţiunii directe, nemijlocite (aici şi acum) a stimulilor asupra analizatorilor. Din perspectivă fenomenologică, percepţia nu ar fi posibilă dacă analizatorii, mai exact persoana noastră, nu ar fi orientată către lumea exterioară ei, către această lume a stimulilor. Însă vizarea

---

[17] *Ibidem*, p. 46.

[18] Maurice Merleau-Ponty, *Husserl et la notion de Nature*, în „Revue de Métaphysique et de Morale”, nr. 4/1962.

[19] Tudor Ghideanu, *Percepție și morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, pp. 78-93.

(orientarea propriu-zisă) este răspunzătoare direct de desfăşurarea procesului percepţiei. Nu toţi stimulii care acţionează asupra persoanei noastre conduc la producerea unei percepţii ca fapt de cunoaştere, ci doar aceia către care persoana noastră se îndreaptă în mod expres. Este evident faptul că nu putem separa percepţia de gândire, şi invers. Mai exact, nu putem separa senzorialul de raţional, întrucât senzorialul este „contaminat" de raţional (fapt demonstrat şi de experimentele efectuate în cadrul structuralismului genetic al lui Jean Piaget). Concluzionăm că în cunoaştere, treapta senzorială şi treapta raţională sunt indisolubil legate între ele, ambele fiind intenţionale. Maurice Merleau-Ponty are, printre altele, meritul de a fi analizat din punctul de vedere al perceptivismului fenomenologic mecanismele producerii cunoaşterii.

Voinţa, o altă componentă psihică a conştiinţei, a constituit obiectul preocupării altui fenomenolog francez contemporan, Paul Ricœur. Acest gânditor a manifestat un interes deosebit faţă de problema voinţei şi a intenţionalităţii ei. A căutat să definească voinţa din perspectiva fenomenologiei şi a încercat să pună în evidenţă locul, rolul şi importanţa acesteia în existenţa umană. El consideră că voinţa defineşte şi exprimă esenţa umană, căci numai omul poate manifesta voinţă. Ricœur nu se depărtează foarte mult de conceptul psihologic de voinţă şi arată că acesta se circumscrie atât subiectivităţii umane, cât şi obiectivităţii sociale.

Problema voinţei este una extrem de complexă şi greu de soluţionat, întrucât există riscul unilateralităţii. Paul a evitat acest risc al unilateralităţii prin faptul că s-a preocupat de fiinţa umană în integralitatea sa[20]. A depăşit cele

---

[20] Paul Ricœur, *Istorie şi adevăr*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, pp. 23-28.

două concepţii – fatalismul şi liberul arbitru – care sunt inadecvate explicării comportamentului real al omului. Comportamentul voluntar al omului se manifestă într-o arie largă de factori externi şi interni ai personalităţii umane, pe care Ricœur a încercat să-i analizeze unul câte unul. Pentru el, voinţa sau voluntarul nu există separat de celelalte componente ale conştiinţei sau de corp; el priveşte omul ca pe un tot unitar şi ne explică faptul că în om există o latură voluntară şi una involuntară, prima având o structură intenţională. Aceste laturi sunt conexe şi indestructibile. Dacă la Husserl întâlnim intenţionalitatea conştiinţei pure, la Paul Ricœur avem de-a face cu o intenţionalitate a conştiinţei manifestate prin voinţă.

Intenţionalitatea apare la Ricœur[21] şi ca intenţionalitate a sentimentului, înţeles ca produs al conştiinţei. Omul este înţeles de acest gânditor, ca sinteza dintre finitudine şi tendinţa spre infinit, configurată de intenţionalitatea sentimentului. Ca intenţionalitate, explică el, orice sentiment este sentiment provocat de realitate, însă nu ne dă lucrul însuşi, ci numai sentimentul acestuia în noi. Ricœur a surprins faptul că sentimentul însoţeşte orice acţiune a omului, fie ea teoretică sau practică. Omul este motivat în tot ceea ce întreprinde.

De asemenea, în preocupările sale hermeneutice, Ricœur a pus în evidenţă intenţionalitatea conştiinţei obiective care se manifestă prin gândul scris sau rostit. Comunicarea, proprie omului, are o intenţionalitate extrinsecă ei şi intrinsecă spiritului. De fapt, intenţionalitatea comunicării este o transcendere a intenţionalităţii din interiorul conştiinţei în produsul ei, care poate îmbrăca forma intenţionalităţii voinţei. Ricœur se referă la intenţionalitatea cuvântului vorbit sau scris ca proiectare

[21] Paul Ricœur, *Despre interpretare*, Editura Trei, Bucureşti, 1998.

a *eu*-lui interior în exterior, cu precizarea că gândirea se realizează şi se exprimă în principal prin cuvinte. Tocmai acesta este meritul lui Ricœur: a încercat o fenomenologie hermeneutică înţeleasă ca o cale sigură şi justă de rezolvare a numeroaselor probleme filosofice neelucidate.

Aceste exemple ne relevă faptul că nici unul dintre gânditorii ce i-au urmat lui Husserl nu a putut evita conceptul de intenţionalitate, ci, dimpotrivă, l-au preluat în mod constructiv. Intenţionalitatea constituie motiv de reflecţie pentru toţi gânditorii contemporani, întrucât ea se constituie în esenţa fiinţării umane. Dacă Husserl a reuşit să pună în evidenţă intenţionalitatea, ceilalţi au recurs la descrierea, explicarea şi interpretarea acesteia în cadrul unor studii incitante şi consistente. De altfel, acest lucru decurge firesc din faptul că acest concept exprimă în cel mai înalt grad nevoia omului de a filosofa. Astfel, conceptul de intenţionalitate apare explicit sau implicit în scrierile contemporane care au în vedere dimensiunea existenţială, metafizică, axiologică, lingvistică a omului.

Capitolul I

# APARIȚIA ŞI FUNDAMENTAREA FENOMENOLOGIEI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

## 1. PRECURSORI ŞI CREATORI AI FILOSOFIEI FENOMENOLOGICE

### 1.1. *Premise ale apariţiei fenomenologiei*

Conştiinţa, ca problemă a raportului dintre existenţă şi cunoaştere, a preocupat gânditorii încă din antichitate. Însă putem afirma că orientarea fenomenologică îşi are originea, în bună parte, în scrierile lui Hegel. Este bine cunoscut faptul că acesta, în lucrarea *Fenomenologia spiritului*, a considerat că dialectica configuraţiilor conştiinţei umane aparţine unei idealităţi absolute (în care spiritul se uneşte cu conştiinţa de sine). Deşi fenomenologia concepută de Hegel este o fenomenologie a spiritului, ea are în vedere modalitatea de generare a formelor conştiinţei de sine, „structura devenirii conştiente, care este o structură transactuală sau conştiinţa de sine”[1]. Prin urmare, Hegel porneşte de la o fenomenologie pe care el o numeşte „ştiinţa experienţei conştiinţei” pentru a ajunge la generarea formelor conştiinţei de sine. În *Fenomenologia spiritului* (1806-1807) caracterizează devenirea conştiinţei ca având o idealitate absolută şi care are ca rezultat unificarea spiritului (absolut) cu conştiinţa de sine.

Aşa cum ne arată Henri Ey în lucrarea sa *Conştiinţa*, sistemul filosofic hegelian a devenit unul de referinţă pentru

---

[1] Paul Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, Editions Montaigne, Paris, 1967, pp. 447- 450.

cei preocupaţi îndeosebi de problema conştiinţei, iar acest lucru a dus la conturarea a trei curente filosofice: unul ancorat în „datele imediate" ale trăirii, adică în experienţa subiectului, având ca reprezentanţi pe W. James şi H. Bergson, celălalt preocupat de conştiinţă şi menirea ei în procesul cunoaşterii, prin Husserl, precum şi cel preocupat de menirea ei în însăşi desfăşurarea existenţei, prin Heidegger. Aşa cum este firesc, în centrul acestor filosofii ale conştiinţei (ale oricărei filosofii a conştiinţei) se află problema imanenţei ori transcendenţei actului sau structurii conştiinţei.

Deşi reprezentanţi ai aceluiaşi curent filosofic, William James şi Henri Bergson au privit în mod diferit conştiinţa. Astfel, W. James consideră conştiinţa ca nefiind altceva decât un „flux de trăire", dar pe care n-a integrat-o în perspectiva pragmatică. Spre deosebire de W. James, Bergson „a atribuit «datelor imediate ale conştiinţei» o structură intenţională şi temporală – două expresii diferite ale aceleiaşi intuiţii a organizării experienţei trăite"[2]. Reiese clar faptul că în timp ce W. James nu se arată interesat de structura conştiinţei, deoarece, justifică el, se creează o incompatibilitate cu fluiditatea conţinutului său trăit, Bergson a pus accent pe structura, pe organizarea elementelor componente ale conştiinţei, îndeosebi instinctul şi inteligenţa. Acesta din urmă a pus accent deosebit pe organizarea experienţei trăite. Punctul de vedere al lui W. James în legătură cu problemele conştiinţei a cunoscut o dinamică accentuată comparativ cu punctele de vedere ale altor gânditori preocupaţi de această problemă, fascinantă, a conştiinţei. Fiindcă, trebuie să recunoaştem că Dennett a avut dreptate atunci când a afirmat: „conştiinţa este cea mai misterioasă trăsătură

---

[2] H. Ey, *Conştiinţa*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 66.

a minţilor noastre"[3]. De asemenea, Chalmers a concluzionat: „trăirea conştientă este, în acelaşi timp, cel mai familiar lucru din lume şi cel mai misterios"[4]. Oamenii de ştiinţă şi filosofii contemporani recunosc deschis că sunt depăşiţi în problema naturii conştiinţei. De aceea Stuart Sutherland este adesea citat: „conştiinţa este un fenomen fascinant, dar evaziv; e imposibil să specificăm ce este, ce face, sau de ce a evoluat"[5].

W. James a avut o perioadă destul de lungă de ezitări, după cum el însuşi recunoaşte, în a se preocupa de problema conştiinţei; a plecat de la anumite consideraţii, de care apoi n-a mai ţinut cont şi a ajuns, după aproximativ douăzeci de ani, să exprime şi să susţină deschis un punct de vedere. De altfel, „ca psiholog el insistă mai mult pe acţiunea individuală. *Existenţa Reală* este redusă la viaţa concretă a individului şi este considerată drept Existenţă în genere"[6]. La început, el a avut un punct de vedere pluralist (aşa cum este considerat de către specialişti), în sensul că realitatea este nici infinită, nici finită, ci mai degrabă indefinită. După articolul publicat în 1884 în „Mind", denumit *The stream of consciousness* şi care anunţa capitolul-program din *Principles of Psychology*, W. James consideră că ceea ce este bogat, real, concret trăit în conştiinţă este „flux de fapte de conştiinţă care se succed continuu, astfel încât, în momentul introspecţiei (ne explică el) conştiinţa ne apare ca un obiect al cunoaşterii empirice şi intuitive. Stările aparţin conştiinţei personale, legate de un Eu personal. Fluxul de

---

[3] D. Dennett, *Consciousness*, în R.L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, 1989, p. 160.

[4] D.J. Chalmers, *The Consciouness Mind*, Oxford University Press, 1996, p. 11.

[5] Stuart Sutherland, *International Dictionary of Psychology*.

[6] Alexandru Surdu, *Filosofia contemporană*, Editura Paideia, Bucureşti, 2003, p. 75.

fapte trăite e ireversibil, iar continuitatea conştiinţei implică două lucruri importante: starea de conştiinţă de dinaintea a ceea ce autorul numeşte «timp vid», care este solidară cu starea de conştiinţă de după acest «timp vid» (în ambele stări recunoscându-se eul acelei conştiinţe)"; schimbările calitative în cadrul conştiinţei nu sunt bruşte. Stările conştiinţei sunt într-o perpetuă schimbare, trecere de la *stări substantive*, în care gândirea se opreşte, la *stări tranzitive*, în care gândirea «zboară», devine conştientă de ea însăşi, scrie Henri Ey. În câmpul conştiinţei, ne explica James, există o pluralitate de conţinuturi simultane, dar există o organizare a acestora în funcţie de interesul faţă de o anumită temă care devine centrală şi în jurul căreia „gravitează idei actual admise în conştiinţă"[7]. Prin urmare, faptele de conştiinţă sunt supuse unei selecţii, în funcţie de actualitatea şi importanţa lor pentru subiect. În ceea ce priveşte stările de conştiinţă, James le-a pus într-o relaţie dublă cu Eul: eul ca subiect empiric şi corporal, caracterizat de manifestările afective care reflectă starea subiectivă a faptelor de conştiinţă; eul care reflectă însăşi persoana sau Ego-ul transcendental şi care constituie principiul continuităţii şi unităţii vieţii psihice. Cu toate acestea, stările concrete ale conştiinţei pe care autorul ni le explică sunt eterogene, „incompatibile cu constanţa unei structuri"[8], în ciuda eforturilor sale. W. James are meritul de a fi vorbit despre „activitate drept caracteristică a conştiinţei, deoarece orice stare psihică apare ca activă, iar mişcarea reflexă apare drept bază a vieţii psihice"[9].

---

[7] H. Ey, *Conştiința*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 67.
[8] *Ibidem*, p. 67.
[9] Angela Botez, *Filosofia mentalului. Izvoare, teorii, autori*, Editura Floare Albastră, Bucureşti, 2003, p. 72.

Participarea sa la cel de al V-lea Congres Internaţional de Psihologie de la Roma a relevat un punct de vedere (metamorfozat) în ceea ce priveşte problema conştiinţei: „Eu cred că conştiinţa, aşa cum este ea înţeleasă în mod obişnuit, este socotită fie o entitate, fie o activitate pură, oricum însă ca fiind fluidă, fără întindere, diafană, vidă de orice conţinut propriu, dar cunoscându-se direct pe ea însăşi, spirituală, în sfârşit, cred că conştiinţa este o himeră şi că realitatea concretă la care se referă cuvântul conştiinţă este susceptibilitatea pe care o au părţile experienţei de a intra în raporturi între ele sau de a fi cunoscute". Expresia *părţile experienţei* desemnează ceea ce noi azi denumim, în raportul cunoaşterii, obiectul cunoaşterii şi subiectul cunoaşterii. „Atributele de lucru şi gândire semnifică o distincţie practică de mare importanţă, dar care este numai de ordin funcţional şi deloc ontologic"[10]. James sfârşeşte prin a afirma că lucrurile şi gândurile sunt de aceeaşi natură, care poate fi definită, raportându-ne la experienţă în general. Deşi din explicaţiile sale transpare o atitudine oscilantă între ideea haosului originar al datelor imediate şi ideea unei ordini selective a experienţelor, W. James poate fi considerat precursor al teoriei organizării Gelstaltpsychologiei şi al *structurii noetico-noematică* a lui Husserl. Concluzionăm că W. James *a considerat conştiinţa ca fiind trăire pură, dar nu a exclus posibilitatea explorării constituţiei sale*.

În filosofia lui Bergson conştiinţa înglobează viaţa, memoria, percepţia şi inteligenţa Eu-lui. După Bergson, conştiinţa este un proces de construcţie a unei noi realităţi, realitate care se construieşte odată cu destrămarea realului propriu-zis, apreciază analiştii. Astfel, conştiinţa fiinţei vii se defineşte ca o diferenţă aritmetică între activitatea virtuală

[10] „Archives suisses de psychologie", 1906, pp. 1-12.

şi activitatea reală; măsoară intervalul dintre reprezentare şi acţiune; ea se construieşte pe un model spaţial al inteligenţei, fiind articularea duratei şi spaţiului, „ca o construcţie a preocupării pentru viaţă al cărei organ este creierul”[11]. „Niciodată până la Bergson, afirmă Maurice Merleau-Ponty, atunci când analizează şi meditează asupra textului din lucrarea *Matière et Mémoire* (tradusă şi la noi), nu se stabilise un circuit între fiinţă şi Eu care să facă fiinţa să fie un spectator «pentru eu», iar din Eu un spectator pentru fiinţă”[12]. Tocmai din acţiunea lumii asupra Eu-lui se naşte conştiinţa; interdependenţa şi interacţiunea dintre fiinţă şi Eu constituie problema centrală în jurul căreia Bergson elaborează consideraţii (importante pentru istoria gândirii filosofice) asupra conştiinţei.

Observăm că problema conştiinţei, a cunoaşterii, mai exact a esenţei cunoaşterii este o problemă care preocupă, îndeosebi, pe gânditori (nu numai filosofi, ci şi oameni de ştiinţă) de la René Descartes încoace. E incontestabil faptul că opera lui Descartes reprezintă un moment de cotitură în evoluţia ideilor filosofice şi a celor ştiinţifice asupra conştiinţei.

Bergson nu face altceva decât să încerce să descrie dinamica a ceea ce el denumeşte conştiinţă şi care nu are altă funcţie decât să arate ordinea desfăşurării „experienţei integrale”, aşa cum o denumeşte J. Delhome (atunci când interpretează gândirea lui Bergson), adică experienţa integrată în cerinţele acţiunii libere şi integrante, în acelaşi timp, pentru intuiţiile elanului vital (aşa cum apar ele la Bergson). În filosofia sa, Bergson a reuşit să arate conştiinţa ca fiind parte a corpului care iese, am putea spune, din corp

---

[11] Maurice Merleau-Ponty (volum colectiv), *Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1959, p. 310.

[12] *Ibidem*, p. 233.

şi are un dinamism biologic. Deşi în analizele sale separă materia de memorie, spiritul de creier, gânditorul a abordat ideea evoluţiei creatoare şi a ajuns la concluzia existenţei unei energii spirituale care leagă şi nu separă corpul de gândire, iar creierul este considerat a fi mai mult decât un simplu organ al mişcării; el devine organul atenţiei, adică al libertăţii. Prin gândirea sa, Bergson are meritul de a fi adus conştiinţa cât mai aproape de realitate şi de a fi încercat un punct de vedere comun al filosofiei şi ştiinţei asupra problemei conştiinţei. „Termenul conştiinţă există în filosofia contemporană a mentalului cu cele două accepţiuni: una care vizează cunoaşterea de sine datorată capacităţii minţii de a reflecta asupra sa şi cealaltă care numeşte o proprietate generală a stărilor mentale”[13].

Celălalt curent filosofic datorat gândirii lui Hegel este fenomenologia, care are ca reprezentanţi de marcă pe Brentano, Husserl, Heidegger, Dufrenne, Merleau-Ponty, Paul Ricœur ş.a.

Structura conştiinţei, pluralitatea constituţiei sale, cum ar fi trăirea experienţei la limita conflictului dintre ceea ce ni se prezintă şi ceea ce fiecare sesizează, e la fel de importantă ca problema raportului dintre existenţă şi cunoaştere. Acest din urmă raport a preocupat îndeosebi „filosofiile naturii” şi „psihologiile mecaniciste” care au negat conştiinţa şi s-au limitat la observaţii unilaterale asupra conştientului, fără a ţine cont de structura şi dinamica sa. E vorba de atomism şi asociaţionism, reprezentând curente în istoria psihologiei. Psihologia, ca disciplină ştiinţifică preocupată şi ea de conştiinţă, a avut şi alte poziţii faţă de aceasta, prin Watson, Wertheimer ş.a., ca reprezentanţi ai curentelor

---

[13] A. Botez şi B. Popescu, *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2002, p. 6.

behaviorist şi gestaltist. Dacă atomiştii şi asociaţioniştii în psihologie (printre precursorii acestor curente se numără Aristotel, Locke, Condillac) puneau accent pe elemente şi asocierea lor în baza legilor mecanice ale asociaţiei (e vorba de fenomene psihice elementare), gestaltiştii au pus accent pe structură, pe configuraţii integrale, ceea ce a dus, în mod firesc, la apariţia structuralismului genetic al lui Jean Piaget. Acesta caracterizează structura ca fiind dinamică prin interdependenţa ei cu dezvoltarea.

Pe la jumătatea secolului al XIX-lea psihologia s-a desprins de filosofie şi s-a constituit ca o ştiinţă autonomă. Devenise tot mai pregnantă nevoia de cunoaştere a legităţilor obiective care guvernează psihicul, personalitatea, comportamentul, mai exact, evoluţia lor ontogenetică, filogenetică. În mod evident, psihologia nu a putut să devină ştiinţă decât în condiţiile în care alte ştiinţe conexe atinseseră un anumit nivel de maturizare. Primii psihologi au fost fizicieni, fiziologi, după cum mulţi filosofi au fost matematicieni, fizicieni etc. În laboratoarele de fizică, fiziologie s-au studiat pentru prima oară problemele senzaţiei şi ale timpului de reacţie (individuală şi psihologică). Aceste probleme, şi altele, au fost studiate cu timpul în laborator. Fechner (1801-1887) şi Wilhelm Wundt (1832-1920) au fundamentat psihologia din punct de vedere experimental. Această ştiinţă a evoluat rapid, atât la nivel teoretic, cât şi la nivel experimental. De aceea, se poate vorbi de psihologia de dinaintea laboratoarelor de psihologie experimentală, înfiinţate de Wundt la Leipzig în 1879, dar, mai ales, de psihologia de după 1879, de teorii privitoare la psihic, activitate mentală, cognitivă ş.a.m.d. Aceste teorii (emise de gânditori din mai multe domenii) au interesat, în egală măsură, pe psihologi şi pe filosofi.

Astfel, „*asociaţionismul* devine o concepţie psihologică clasică, răspândită în secolele XVII-XIX care, plecând de la ideea că activitatea psihică are un suport material, explică viaţa psihică prin asociaţii între diverse fenomene psihice elementare”[14]. Fiindcă interpretează activitatea psihică prin simpla însumare a unor fenomene elementare, a fost denumit sugestiv *atomism psihologic*. Psihicul era conceput ca o sumă de elemente asociate pe baza legilor mecanice ale asociaţiei. Istoricii susţin că Aristotel a fost iniţiatorul gândirii asociaţioniste. El a clasificat asociaţiile simple după continuitate, asemănare şi contrast. Fenomenele complexe iau naştere prin asocieri succesive. În Germania, Johann Friedrich Herbart (1776-1841) arăta că „viaţa sufletească este supusă unor legi întocmai ca stelele cerului”. Concluzionăm că şi vieţii psihice îi pot fi aplicate măsurători şi calcule matematice. Pentru Condillac psihologia, care se bazează pe legea asociaţiei mecanice (fenomenele psihice nefiind altceva decât sume de senzaţii), este o simplă mecanică sufletească.

Neoasociaţionismul, format din teorii şi metode asociaţioniste, este analizat astăzi de psihologia cognitivă, care reprezintă o disciplină relativ nouă în psihologie. Aceasta analizează asociaţia a două elemente printr-un intermediar, care pune în mişcare un al treilea element. Psihologia cognitivă pune accent pe structura cognitivă ca fiind o reţea de elemente interconectate.

În mod evident, aceste teorii au creat o atitudine critică şi apariţia unei noi teorii, cea *gestaltistă*, în Germania, la începutul secolului al XX-lea. Gestaltismul „afirmă *prioritatea întregului asupra părţilor* şi operează globalist, introducând în ştiinţele umane conceptele de câmp şi de organizare. Gestalt înseamnă configuraţie, structură, formă. Gestalt-ul

---

[14] Ion Mânzat, *Istoria psihologiei universale*, Editura Psyche, Bucureşti, 2003, p. 79.

este un mod de organizare a câmpului conform gestaltismului, toate procesele psihice sunt structuri, configuraţii integrale, realităţi primordiale, ireductibile la părţile care sunt subordonate întregului"[15]. Conform gestaltismului, omul percepe întreguri organizate, delimitate în unităţi individuale care se detaşează de fond şi formează împreună o formă. Cu alte cuvinte, părţile sunt subordonate întregului, iar întregul este altceva, e mai mult decât o simplă sumă a părţilor.

Reprezentanţi ai gestaltismului sunt Wolfgang Köhler (1887-1967), Max Wertheimer (1880-1967), Kurt Lewin (1890-1947) şi care fac parte din „Şcoala de la Berlin". Köhler a adus în atenţie conceptul de *câmp*, ca distribuţie dinamică de energie între părţile sale, şi postulează existenţa unui izomorfism de natură topologică între trei feluri de câmp:

– *câmpul fizic*, unde echilibrul depinde de mărimea şi poziţia obiectelor care compun câmpul, iar topologia ne dezvăluie structura, organizarea în câmp, precum şi relaţiile de vecinătate;

– *câmpul cerebral* este creat în zona de protecţie corticală a excitaţiilor senzoriale provenite din câmpul fizic;

– *câmpul perceptiv*.

Se pune accent pe ideea că există o legătură indisolubilă între obiectul fizic şi imaginea sa perceptivă. Orice modificare a obiectului perceput are ca efect modificarea câmpului perceptiv. Observăm că gestaltiştii fac afirmaţii care nu pot fi contestate, dar ele devin simpliste prin omiterea contribuţiei reale a subiectului în cunoaştere. Wertheimer a contribuit la aprofundarea cunoaşterii prin formularea *legilor organizării perceptive*. El a descris şase legi intrinseci

[15] Ion Mânzat, *Istoria psihologiei universale*, Editura Psyche, Bucureşti, 2003 , p. 81.

percepţiei (legea pregnanţei, legea unificării, legea inclusivităţii, legea continuităţii, legea proximităţii, legea similitudinii) şi două legi extrinseci percepţiei (legea montajului şi legea influenţei atitudinii asupra percepţiei).

Analizând această teorie psihologică, observăm că gestalturile au fost concepute ca având caracter *apriori* (Imm. Kant); ele nu provin (în ultimă instanţă) din experienţă, ci sunt *datum*-uri, independente de experienţa cognitivă. Aceasta înseamnă că în om este înnăscută capacitatea de a percepe direct întregurile, structurile. Neogestaltiştii extind această concepţie la procesele psihice superioare, la fenomenele personalităţii şi ale comportamentului uman. Printre ei se numără: N. Maier, O. Selz, G.W. Allport, H. Ey. Acesta din urmă a adus în atenţie conceptul de *câmp de conştiinţă*. Pentru el *conştiinţa* este o organizare a vieţii psihice, precum şi *modelul personal al lumii*, atât externe, cât şi interne.

Behaviorismul a apărut în America la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Este considerat de către specialişti ca fiind unul dintre cele mai importante curente de gândire din istoria psihologiei şi nu numai. E.L. Thorndike (1874-1949), dar mai ales J.B. Watson (1878-1958) au avut contribuţii remarcabile în conturarea unor noi consideraţii privitoare la activitatea psihică şi îndeosebi comportament. În 1913 Watson a publicat în „Psychological Review" studiul intitulat *Psychology as the Behaviorist Views it*. Acesta este un articol manifest (lucru ce ne arată efervescenţa vieţii ştiinţifice de la acea vreme), considerat de toţi specialiştii ca fiind actul de naştere al behaviorismului. În acest studiu Watson afirmă: „comportamentul este un ansamblu de reacţii obiectiv observabile pe care un organism, echipat cu sistem nervos, le execută ca răspuns la stimulările mediului, obiectiv observabile". La acea vreme, problemele comportamentului, ale emoţiilor ca reacţii comportamentale,

devin nucleul psihologiei, iar cercetările experimentale şi gânditorii psihologi (şi nu numai) se centrează pe acest nucleu; se manifestă o emulaţie în acest sens. Astfel, Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) a studiat comportamentul de învăţare, având ca subiecţi animale şi apoi oameni. A adus în atenţie *condiţionarea operantă* ca o modalitate specială de învăţare. El a pornit de la condiţionarea reflexă a lui I.P. Pavlov: un proces de formare a unui nou reflex sau a unei legături temporare se realizează prin asocierea repetată a unui stimul necondiţionat (SN) cu un stimul condiţionat (SC). În condiţionarea operantă a lui Skinner stimulul întăritor SN se asociază cu o operaţie (de apărare, tragere, învârtire). Este celebră „cutia lui Skinner" în care porumbelul primeşte hrană dacă apasă pe o manetă care deschide o uşiţă. Aşadar, condiţionarea operantă se explică prin regularităţi de întăriri ale operaţiilor reuşite. În cadrul psihologiei, behaviorismul are merite deosebite în dezvoltarea şi utilizarea unei metodologii experimentale. Behaviorismul a consolidat psihologia ca ştiinţă prin dezvoltarea problematicii şi a metodologiei sale. Cu toate acestea, behaviorismul are limite serios criticate de teoreticienii cunoaşterii. Henri Piéron afirma în 1959 că „psihologia comportamentului este o psihologie fără conştiinţă". *Cercetarea conştiinţei era considerată „misticism" de către behavioriştі.* Şi Vasile Pavelcu a afirmat: „corpul ia locul sufletului, adevărul psihologic se deplasează din interior spre periferia corpului"[16]. În mod evident, gândirea filosofică a reacţionat şi ea, iar aceasta se evidenţiază pe parcursul acestei lucrări. Ştiinţa şi filosofia au evoluat, s-au stimulat reciproc, s-au completat în permanenţă în problema studierii conştiinţei şi a formelor ei: conştienţă, conştiinţă morală ş.a.

[16] Vasile Pavelcu, *Drama Psihologiei*, E.D.R., Bucureşti, 1972, p. 162.

## 1.2. *Franz Brentano – precursor al unei noi filosofii*

Un interes deosebit îl comportă psihologia intenţională a lui Brentano (1838-1917) care se poate constitui în fundamentele fenomenologiei. În lucrarea sa *Psihologia din punct de vedere empiric*, a formulat doctrina intenţionalităţii, distingând şi caracterizând, în acelaşi timp, evenimentele mentale drept „îndreptare a minţii spre un obiect" în: percepţie, judecată sau credinţă, aprobare sau dezaprobare. Prin aducerea în atenţie a conceptului de intenţionalitate, Brentano a încercat să depăşească dificultăţile create de psihologia asociaţionistă şi behavioristă. El a propus o „psihologie descriptivă" şi a iniţiat critica fenomenologică a psihologismului în logică şi în teoria cunoaşterii. „Principala realizare teoretică a lui Brentano este psihologia sa descriptivă, nu atât ca psihologie în sine, cât ca posibilitate nouă de înţelegere a problematicii metafizicii şi teoriei cunoaşterii"[17]. Prin lucrarea menţionată mai sus, Brentano a reuşit să demonstreze justeţea gândirii medievale asupra direcţionalităţii, mai exact, intenţionalităţii mentalului, ca aspect fundamental al gândirii şi conştiinţei. De altfel, termenul de *intenţionalitate* a apărut în scolastică şi *desemna proprietatea gândirii de a fi întotdeauna gândire despre un obiect, diferit de ea însăşi*. În această lucrare, deosebit de importantă pentru istoria gândirii omeneşti, autorul şi-a propus, în principal, să explice procesele cognitive, afective şi volitive prin caracterul lor intenţional, intenţionalitatea fiind un concept central al fenomenologiei de mai târziu. Brentano a explicat faptul că un obiect psihic (un fenomen – aşa cum se exprimă el) are o inexistenţă materială în minte, adică are obiectivitate imanentă conştiinţei. El a procedat la o împărţire

---

[17] Boboc, Alexandru, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006, p. 11.

a proceselor psihice în reprezentări, judecăţi şi activităţi ale sentimentului, iar caracteristica esenţială a proceselor psihice o constituie *relaţia intenţională, adică orientarea „fenomenelor psihice" spre un obiect*, *către un obiect*. Această orientare intenţională este „obiectualitatea imanentă" (în termenii lui Brentano). Astfel, „fiecare «fenomen psihic» conţine ceva ca obiect în sine, dar nu în acelaşi fel: în reprezentare e ceva reprezentat, în judecată e ceva recunoscut sau respins, în iubire e ceva iubit, în ură e ceva urât, în dorinţă e ceva dorit"[18].

Este bine cunoscut faptul că ideile formulate de Brentano nu au fost apreciate un timp la adevărata lor valoare, datorită apariţiei filosofiei remarcabilului său discipol Edmund Husserl (filosofie care a marcat o cotitură radicală în istorie). Cu toate acestea, nu am fi putut să discutăm despre filosofia lui Husserl (în forma în care ea există astăzi) dacă nu ar fi fost spiritul de observaţie, acuitatea, ingeniozitatea şi, mai ales, profunzimea de care a dat dovadă Brentano. El a contribuit la meditaţia asupra cunoaşterii şi ne-a dezvăluit *esenţa conştiinţei – intenţionalitatea*. Brentano a studiat concomitent teologia şi filosofia, iar acest lucru i-a facilitat apropierea de gândirea scolastică (să nu uităm că din scolastică provine termenul *intenţionalitate*) şi „adoptarea teismului raţional ca viziune filosofică asupra lumii"[19]. Pe acest fundal se naşte, pe de o parte, opera lui Brentano, iar pe de altă parte, mediul fecund îl constituie controversele filosofice de la începutul secolului al XX-lea. Este bine cunoscut faptul că Brentano a pornit în elaborarea concepţiei sale filosofice fiind preocupat de metafizica lui Aristotel, pe

---

[18] Ion Tănăsescu, *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini şi interpretări*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 39 (traducerea românească a unei părți din lucrarea *Psihologia din punct de vedere empiric*-Brentano).

[19] Ion Tănăsescu, *Principiul intenționalității la Franz Brentano*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2004, p. 9.

care a analizat-o şi argumentat-o în mod obiectiv. De altfel, „opera lui Brentano cu terminologia ei eterogenă, constituită prin utilizarea terminologiei filosofice moderne alături de noţiuni încărcate cu sensuri tradiţionale, peste care se suprapun, adesea, accepţiuni moderne, poate fi considerată ca unul dintre locurile prin care tradiţia aristotelică şi scolastică a pătruns şi a influenţat gândirea contemporană”[20]. Trebuie precizat faptul că opera filosofică a acestui gânditor nu trebuie privită doar prin perspectiva influenţei sale asupra fenomenologiei lui Husserl, deoarece ea joacă un rol deosebit de important în ansamblul manifestării filosofice a secolului al XX-lea. Însă, în cadrul acestei lucrări punem accent pe acest aspect, întrucât, ne-am propus să evidenţiem locul şi rolul gândirii sale în apariţia şi dezvoltarea curentului filosofic denumit fenomenologie. Această filosofie aruncă o punte ştiinţei, pentru ca împreună să desluşească fundamentul cunoaşterii. Filosofia fenomenologică nu mai pleacă de la idei preconcepute care să dezvolte o argumentaţie şubredă şi care să sfârşească prin invocarea divinităţii. În această perioadă, ştiinţa a cunoscut o dezvoltare fără precedent, iar explicaţiile ei nu puteau fi ignorate. Acest lucru l-a înţeles foarte bine Brentano atunci când a acordat o atenţie deosebită rezultatelor cercetării psihologiei. De altfel, a susţinut la Universitatea din Würzburg între 1866-1873 prelegeri de istoria filosofiei, metafizică, logică, dar şi de psihologie. Brentano a mers până acolo încât a afirmat că

„Adevărata metodă a filosofiei este metoda ştiinţelor naturii”[21]. S-a dovedit că această afirmaţie a avut un ecou deosebit în gândirea şi atitudinea contemporanilor săi. Husserl, discipolul său, a înţeles profunzimea acestei afirmaţii şi

---

[20] *Ibidem,* p. 13.

[21] *Psihologia din punct de vedere empiric*(Brentano), părți traduse în *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini şi interpretări*, Ion Tănăsescu, Editura Paideia, Bucureşti, 2002 p. 13.

într-unul dintre studiile sale şi-a exprimat convingerea că fenomenologia poate fi întemeiată, ca ştiinţă riguroasă, doar prin edificarea ei pe evidenţele conştiinţei.

### 1.2.1. **Intenţionalitatea ca trăsătură fundamentală a actelor psihice**

Cunoscătorii operei lui Brentano au pus în evidenţă contribuţia esenţială a acestuia la configurarea fenomenologiei şi la dezvoltarea conceptului de intenţionalitate. „Concepţia lui Brentano nu poate fi înţeleasă fără doctrina intenţionalităţii. Problema intenţionalităţii este pusă cu mare insistenţă în contextul analizei presupoziţiilor ontologice ale conştiinţei, îndeosebi în urma acceptării inexistenţei mentale, care l-a determinat pe Brentano să modifice concepţia tradiţională despre semnificaţia ontologică a existenţei. El ocolea înţelegerea subiectivistă a obiectelor conştiinţei şi anunţa deschiderea fenomenologică"[22]. Una dintre cele mai importante opere ale lui Brentano a apărut în 1874 şi se intitulează, după cum am mai spus, *Psihologia din punct de vedere empiric*. Acestui gânditor „i se recunoaşte astăzi în unanimitate meritul de *a fi reintrodus problematica factorului intenţional în filosofia contemporană*. Concepţia sa asupra intenţionalităţii se articulează în jurul a două mari teme: inexistenţa intenţională a obiectului şi «relaţia cu un conţinut sau orientarea spre un obiect» specifice actului. Fenomenologia lui Husserl, psihologia actului şi psihologia lui Graumann, teoria obiectului a lui Meinong şi, în zilele noastre, filosofia minţii îşi află, toate, punctul de pornire în analiza acestor sintagme"[23]. Acest gânditor a fost încă de la început adeptul

---

[22] Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006, p. 15.

[23] Ion Tănăsescu (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini şi interpretări*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 5.

*modelului dualist* privind interpretarea şi explicarea naturii psihicului, ale cărui rădăcini se găsesc în filosofia lui Aristotel, dar care a fost elaborat şi introdus în circuitul ideilor filosofice de către René Descartes (1596-1650). În această perioadă, cunoştinţele despre psihic erau parte integrantă din sistemele filosofice. Modelul dualist a apărut ca alternativă la modelul materialist şi modelul idealist privitoare la existenţa şi manifestările psihicului. El susţine teza existenţei a două începuturi – spiritul şi materia – ireductibile unul la celălalt, dar coexistente în timp şi spaţiu, ca două linii paralele. Fiecare se caracterizează prin calităţi, însuşiri proprii şi se supune unor legi diferite. Astfel, însuşirile şi legile materialului sunt obiect de cunoaştere şi analiză experimental-pozitivistă, în timp ce însuşirile şi legile spiritualului pot fi abordate doar pe cale subiectivă, prin revelaţie, meditaţie, intuiţie. Pe de altă parte, ideile şi concepţia lui Brentano s-au născut în perioada în care psihologia se desprindea de filosofie şi parcurgea etapa „cunoaşterii ştiinţifice analitice şi intern contradictorii"[24]. În această etapă a devenirii psihologiei ca ştiinţă s-a pus accent pe aspectul analitic al cercetării fenomenelor psihice. Se manifesta tendinţa dezvăluirii (până la ultimele elemente) structurii interne a vieţii psihice şi descrierea în detaliu a fiecărei componente în parte. Aceasta a dus la neglijarea interacţiunii şi intercondiţionării fenomenelor şi proceselor psihice. Prin urmare, primii psihologi nu se puteau raporta la acelaşi cadru de referinţă, ceea ce a dus la apariţia unor orientări şi şcoli divergente, care se opuneau reciproc: asociaţionismul, gestaltismul, experimentalismul, psihologia conştiinţei ş.a. Demersul ştiinţific era structurat pe criterii exclusiviste şi

[24] Mihai Golu, *Fundamentele psihologiei*, Editura Fundației *România de Mâine*, Bucureşti, 2002, p. 14.

înguste, care eliminau principiul relativismului şi complementarităţii.

În aceste condiţii, demersul lui Brentano este unul temerar, chiar dacă în discursul şi argumentaţia afirmaţiilor sale descoperim inadvertenţe. Demersul său, destul de amplu, include preocuparea pentru descoperirea modalităţii prin care se constituie adevărul în sfera conştiinţei. Astfel, psihologia concepută de Brentano avea sarcina de a stabili caracteristicile comune ale tuturor fenomenelor psihice. El a respins concepţiile care arătau că actele şi fenomenele psihice pot fi cunoscute şi explicate exclusiv prin intermediul fiziologiei şi a căutat să identifice o modalitate pur psihologică pentru acest lucru. Fenomenele psihice nu se identifică, decât într-o mică proporţie, cu fenomenele fizice şi nu se supun aceloraşi legităţi obiective. Ele sunt *acte* (nu avem reprezentări, ci *acte de reprezentare*), presupun *reprezentări* şi sunt intenţionale. „Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului mediu au numit inexistenţă intenţională (sau poate mentală) şi prin ceea ce noi am numi, deşi nu cu expresii complet clare, relaţia cu un conţinut, orientarea spre un obiect (prin care aici nu trebuie înţeleasă o realitate) sau obiectivitatea imanentă … Această inexistenţă intenţională este proprie exclusiv fenomenelor psihice. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Cu aceasta putem defini *fenomenele psihice* spunând că ele ar fi acele fenomene care conţin în sine, în mod intenţionat, un obiect”[25]. Despre fenomenele psihice, Brentano afirma, de asemenea, că sunt întotdeauna sub condiţionarea unităţii conştiinţei.

---

[25] Ion Tănăsescu (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini şi interpretări*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 39 (traducere din opera lui Brentano).

Deşi Auguste Comte a eliminat psihologia din schema de clasificare a ştiinţelor, elaborată de el, argumentând că nu e posibilă o scindare a conştiinţei pentru a deveni simultan obiect al observaţiei şi subiect observator, Brentano a intuit situaţia în care *conştiinţa se observă pe ea însăşi*. În *Psihologia din punct de vedere empiric* ne vorbeşte despre *orientarea conştiinţei spre obiectele imanente ei*. Herbert Spielberg, unul dintre interpreţii operei lui Brentano, arăta că esenţa intenţionalităţii la el este reprezentată de *imanenţa formei în facultatea de cunoaştere*. Pentru Marras, mai importantă decât imanenţa este *referinţa acestor forme la obiectul transcendent lor*. În studiul intitulat *Intenţionalităţile la Brentano*, Ion Tănăsescu explică aspectul modern şi aspectul tradiţional al conceptului de intenţionalitate la acest gânditor. Astfel, aspectul modern se concentrează asupra fundamentului fiziologic al actelor psihice. Mai exact, intenţionalitatea cunoaşterii sensibile la Brentano este explicată simplist ca raportul dintre senzaţie şi cauza care o provoacă, acţionând asupra organelor de simţ. Deşi a criticat orientările psihologice care aduceau în atenţie modificările fiziologice constatate în senzaţie şi percepţie, absolutizându-le, Brentano a repetat aceeaşi greşeală în anumite demersuri existente în opera sa. Se apropie mai mult de intenţionalitatea ca termen explicat în fenomenologie prin explicarea sensului său tradiţional: „intenţionalitatea ca imanenţă a obiectului în actul psihic. Aici nu mai este abordată relaţia dintre obiect/conţinut şi cauza lui exterioară, ci relaţia acestui conţinut – prezenţa lui – cu actul unde apare şi care, întrucât este unul psihic, ne deschide orizontul psihologic al intenţionalităţii”[26]. „*Pentru Brentano actul psihic este unul real, mai precis real psihic, în sensul*

[26] Ion Tănăsescu (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini şi interpretări*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, pp. 44-45.

*că în calitate de act al conştiinţei este prezent ca atare în mine, pe când obiectul lui imanent există numai fenomenal şi intenţional în conştiinţă*. Prezenţa reală a actului nu are nici natură substanţială, nici nu este nemijlocit sesizabilă pentru o altă persoană, ci se referă la existenţa şi sesizabilitatea actului în ceea ce Brentano numeşte *conştiinţa interioară*"[27]. Acest gânditor reuşeşte să scoată la iveală legătura dintre conştiinţa interioară şi actul psihic sesizat de ea. Această legătură comportă nuanţe greu sesizabile în ceea ce priveşte conştiinţa interioară şi obiectul intenţional. Aici se manifestă tenacitatea autorului în a aprofunda actul cunoaşterii. El afirmă: „Conştiinţa interioară nu mă înşeală în raport cu actul psihic sesizat de ea; nu pot avea impresia că nu am trăiri psihice pe care nu le am sau nu le trăiesc realmente. Mă pot înşela, de pildă, în legătură cu faptul că a existat cineva care să mă atingă atunci când am avut impresia că am fost atins, dar nu mă pot înşela în legătură cu faptul că eu am trăit această senzaţie de atingere, indiferent dacă m-a atins realmente cineva sau am avut doar o halucinaţie"[28]. Iată că Brentano face deosebirea dintre *prezenţa în mine a propriilor trăiri* şi *prezenţa în trăire a unui obiect*. Aşadar, în raport cu o entitate exterioară conştiinţei, obiectul intenţional (obiectul către care este orientată conştiinţa) se poate dovedi a fi, în aceeaşi măsură, real sau fictiv, dar în ceea ce priveşte „*trăirea propriei trăiri* de către mine, ea nu *este* nicicând fictivă, ci *doar reală*"[29]. Cu privire la existenţa reală a actului, Brentano conchide: „existând doar fenomenal şi intenţional, deci doar ca dat sau fenomen în conştiinţă …, nu mai putem acorda crezare ideii

---

[27] Ion Tănăsescu, *Intenționalitățile la Brentano*, în „Revista de filosofie", L, 3-4, Bucureşti, 2003, p. 322.

[28] Ion Tănăsescu (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 143.

[29] Ion Tănăsescu, *Intenționalitățile la Brentano*, în „Revista de filosofie", L, 3-4, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2003, p. 323.

că lumea există aşa cum ne apare în simţuri"[30]. Prin urmare, aduce în atenţie două aspecte diferite, realitatea actului şi fenomenalitatea obiectului, foarte limpede exprimate în următorul citat: „orice act psihic are un «obiect primar» care este dat sau prezent în conştiinţă şi spre care este orientat şi, în acelaşi timp, se are pe sine însuşi ca obiect secundar, adică se raportează pe plan secund şi la sine"[31]. *Pe lângă orientarea primară spre altceva decât el, actul este orientat simultan şi spre sine sub forma conştiinţei care mă face conştient de actul orientat spre obiect*. Brentano afirmă că „nu pot fi conştient de acte ale conştiinţei care nu au nici un obiect"[32], deşi are îndoieli. Orice fenomen psihic se caracterizează prin imanenţa obiectului şi prin orientarea actului spre obiect, iar această orientare este una strict psihică întrucât defineşte actul ca atare şi nu obiectul său. Înţelegem că apariţia obiectului este legată de act, de caracteristica actului de *a se orienta, a se îndrepta spre*. Dar obiectul poate să existe nu numai în reprezentările imaginare sau abstracte, ci poate să existe chiar în gândire. În ceea ce priveşte senzaţia, din punctul de vedere al psihologiei, un rol deosebit de important în recepţie îl are subiectul. E vorba de experienţa sa anterioară, de interesele sale, de dezvoltarea sa psihică etc. De exemplu, în câmpul vizual al unui subiect pot să intre nenumărate obiecte, însă este de receptat acel obiect care prezintă interes pentru subiect, care face plăcere ş.a.m.d.

Constatăm că la Brentano termenul *intenţionalitate* are accepţiuni diferite în diverse etape ale evoluţiei sale ca gânditor în filosofie. Mai exact, reflecţiile de început (obiectivate în texte filosofice) ne arată că termenul *intenţional*

---

[30] Ion Tănăsescu (coord.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, pp. 46-47.
[31] *Ibidem*, p. 50.
[32] *Ibidem*, p. 52.

este folosit pentru a desemna ceea ce este prezent ca intenţie (formă) sensibilă sau inteligibilă în conştiinţă. În lucrarea *Deskriptive Psychologie* (care se numără printre scrierile târzii) termenul de intenţionalitate dobândeşte accepţiunea tradiţională a termenului deoarece defineşte însăşi relaţia psihică ca relaţie intenţională. Brentano are meritul de a fi adus în atenţia filosofiei contemporane conceptul de intenţionalitate întâlnit în filosofia greacă la Aristotel, în filosofia medievală la Sf. Augustin şi Toma d'Aquino. „În toate aceste studii, Brentano este preocupat de determinarea locului adevărului, adică acel domeniu în care se află în genere ceva precum adevărul sau neadevărul"[33]. Revenim asupra intenţionalităţii la Brentano pe parcursul lucrării, în special la fenomenologul francez Maurice Merleau-Ponty.

### 1.3. *Edmund Husserl – creator al fenomenologiei transcendentale*

Această problematică abordată de Brentano este preluată de Husserl în fenomenologia sa. „Opera lui Husserl, impresionantă prin diversitatea preocupărilor, amploarea abordărilor şi, mai ales, prin caracterul prospectiv al elaborărilor constituie şi astăzi un teren de intense confruntări teoretico-metodologice, impunându-se ca un punct de referinţă în reconstrucţia actuală a domeniilor logicii, filosofiei valorilor şi culturii etc."[34]. Vorbind despre fenomenologie, Henri Ey afirma: „Fenomenologia îşi fixează ca obiectiv să ajungă la lucrurile însele, adică la acea constituţie a existenţei pe care ea o validează prin demersuri ce o fac să apară ca un nucleu de semnificaţii. Cu alte cuvinte, fundamentul unui asemenea mod de a sesiza existenţa – şi aici e vorba de

[33] Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006, p. 15.
[34] *Ibidem*, p. 15.

existenţa umană – implică o intuiţie a esenţelor (eidetică), o reflecţie asupra actelor ce constituie această existenţă în relaţia reciprocă a obiectivităţii şi subiectivităţii. Fenomenologia sesizează conştiinţa în intenţionalitatea sa, aceasta manifestându-se în reflecţia reciprocă a obiectului şi subiectului. Nici «naturalistă» sau «empiristă», pe de o parte, nici «logică» sau «psihologică», pe de altă parte, fenomenologia se defineşte ca un demers specific al spiritului, despre care se mai discută încă dacă este pur idealist sau nu, «raţionalist» sau nu, dar care este, cu siguranţă, mai aproape de o filosofie a transcendenţei prin metoda sa de «reducţie» a atitudinii naturale, de la care ea porneşte, dar la care nu se opreşte niciodată"[35]. Iată că aproape toţi comentatorii de texte filosofice sunt de acord că fenomenologia a apărut odată cu sistemul teoretic fundamentat de Edmund Husserl. „Încă în Meditaţiile lui Descartes (el a fost declanşatorul epocal al problematicii transcendentale) se află pregătită părerea că, ceea ce considerăm totdeauna ca existent real şi existent în mod esenţial determinat, este pentru ego-ul cunoscător doar existent ca ceva crezut în sensul subiectiv, iar existentul ca atare ca ceva reprezentat în simţuri, ca ceva gândit etc. Deci, viaţa subiectivă a conştiinţei, în pura ei imanenţă, este focarul oricărei conferiri de sens şi al oricărei instituiri de fiinţare, oricărei autentificări a existenţei. Este deci nevoie de o conştiinţă de sine pură şi sistematică a actului cunoaşterii, de o dezvăluire a vieţii raţionale numai în mod pur, din experienţa internă"[36]. El a elaborat această modalitate de gândire pornind de la nevoia stringentă de a rezolva o problemă ştiinţifică: a observat că logica formală de la acea vreme nu putea susţine nivelul înalt pe care

---

[35] Ey, *Conştiința*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 72.

[36] E. Husserl, *Criza umanității europene şi filosofia*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, pp. 91, 92.

matematica îl dobândise. Căutând o rezolvare a acestei probleme, Husserl a ajuns la concluzia că entităţile matematice, ireductibile la cunoştinţele obţinute prin metoda inductivo-deductivă, sunt de natură pur logică şi fac parte din sfera unor esenţe ideale, existente în sine. Considerând raţionamentele logice ca idealităţi în sine, Husserl avansează ideea unei existenţe independente a logicului faţă de empiric. Astfel, activităţile empirice nu pot influenţa în nici un fel conţinuturile logice; nu logicul se reduce la empiric, ci empiricul se reduce la logic. Prin urmare, Husserl a conceput o existenţă a esenţelor ideale, a ideilor pure, care sunt ireductibile şi aflate înaintea oricărei alte existenţe. Astfel, s-a născut o nouă structură teoretică, numită fenomenologie. Aceasta este o nouă formă de cunoaştere, cunoaşterea la nivelul esenţelor, prin intuiţia pură. Pentru Husserl legile logice sunt apriorice, pur ideale; la ele se reduce orice alt gen de cunoaştere, deoarece ele reprezintă o entitate invariabilă în cunoaştere, pe care Husserl a denumit-o esenţă ideală sau *eidos*.

Toate celelalte cunoştinţe pot fi reduse la *eidos*, dar *eidos*-ul nu poate fi redus; el este conceput ca ultim element al oricărei cunoştinţe. Fenomenologia are menirea de a scoate în evidenţă lucruri suprasensibile care ţin de conştiinţa pură, aceasta din urmă fiind considerată izvorul adevărului absolut. Este important de precizat că esenţa ideală concepută de Husserl nu este transcendentă, ci este imanentă (aflată în interiorul conştiinţei). Ea ocupă un spaţiu al realităţii constituit din conştiinţa pură, la care se reduce în ultimă instanţă întreaga realitate. „Intuirea esenţei nu este nicidecum experienţă, ea sesizează esenţa; sesizarea efectivă a esenţei este intuitivă”[37]. Husserl împarte astfel

[37] E. Husserl, *Filosofia ca ştiinţă riguroasă*, Editura Paideia, Bucureşti, 1994, pp. 40, 41.

existenţa în două domenii: existenţa pură şi restul existenţei. El afirmă că primul domeniu este independent, în timp ce domeniul al doilea se reduce în instanţă la primul. Ne întrebăm dacă nu cumva Husserl a avut convingerea că primul domeniu îşi trage seva din cel de al doilea domeniu al existenţei. Punctul nostru de vedere este că cele două domenii ale existenţei se află într-o strânsă interdependenţă şi intercondiţionare. Aceste nesincronizări nu diminuează valoarea demersului teoretic şi metodologic întreprins de Husserl, deoarece aduce cu sine perspective inedite asupra cunoaşterii şi deschide noi orizonturi în cercetarea acesteia, pe care urmaşii săi le valorifică neaşteptat de eficient în rezolvarea unor probleme.

„Revenirea la conştiinţă, pe care o caută toate filosofiile, se reextinde astfel asupra domeniului pur al psihicului până la aria subiectivităţii. Pentru că aici se constituie fiinţa a tot ceea ce se poate cunoaşte de către subiect în diferite moduri, anume *transcendentul* în sensul său cel mai larg, ea se numeşte subiectivitate transcendentală”[38].

Prin concepţia sa, Husserl a realizat o întoarcere la subiectivismul transcendental; el a considerat că eul este componenta fundamentală pe care trebuie să se bazeze filosofia şi orice „ştiinţă riguroasă”. E vorba de *eul pur*, lipsit de atribute psihice şi chiar logice, deşi e considerat că gândeşte. Husserl a adus în atenţie, ca metodă în filosofie, *reducţia fenomenologică, înţeleasă ca o operaţie prin care se obţine eul pur*, lipsit de orice determinaţii. Eul pur e considerat de către Husserl ca fiind imanent (ceea ce e dincoace de noi, în suflet) şi primordial în raport cu oricare altă existenţă. Astfel, lumea apare ca fiind transcendentă (ceea ce trece dincolo) faţă de eul pur. În urma reducţiei fenome-

---

[38] Al. Surdu, *Filosofia contemporană*, Bucureşti, Editura Paideia, 2003, p. 306.

nologice sau eidedice, subiectul cunoscător – constituent al lumii – se transformă în eul pur, care este o structură generativă a lumii, aceasta devenind în cele din urmă parte constitutivă a sa. Astfel, eul pur are nu numai capacitatea de a cunoaşte lumea în esenţa sa, ci şi de a o modela. În sprijinul acestei afirmaţii vin scrierile lui Husserl care explică faptul că această nouă regiune a existenţei, conştiinţa pură, se caracterizează prin aceea că ea vizează intenţional un obiect ce aparţine lumii reale, concrete. Însă acest obiect devine imanent conştiinţei pure, orientate spre el; prin urmare, nu obiectul real interesează în fenomenologie, ci constituirea lui în idealitatea conştiinţei pure. Acest obiect real, devenit ideal, datorită faptului că este vizat de conştiinţa pură, care este intenţională, a fost denumit de Husserl *noema*, iar subiectul cunoscător intenţional a fost denumit *noesa*.

### 1.3.1. **Noul concept de intenţionalitate şi fenomenologia husserliană**

Husserl a adus şi el în discuţie noul concept de intenţionalitate. Acest concept scoate în evidenţă *capacitatea conştiinţei pure de a se orienta întotdeauna către ceva, spre ceva*. „Trăirile însuşi sunt *intenţionale*. Acest *a se referi la ceva* nu se adaugă psihicului abia ulterior, şi doar ca o relaţie întâmplătoare, de parcă trăirile ar fi ceea ce sunt, fără relaţie intenţională. Ba mai mult, o dată cu intenţionalitatea trăirilor se manifestă structura esenţială a ceea ce este pur psihic”[39]. Pentru Husserl, *conştiinţa nu poate fi altfel decât intenţională*. Facem aici următoarea remarcă: deşi Husserl a postulat conştiinţa pură ca entitate lipsită de orice atribute sau determinaţii*, el o descrie structural intenţională. Intenţionalitatea este o determinaţie esenţială a*

[39] *Ibidem*, p. 307.

*conştiinţei pure*. Husserl operează o delimitare conceptuală tranşantă între conţinutul real al unui act psihic şi conţinutul său intenţional. Conţinutul intenţional al oricărui act psihic (percepţie, judecată, dorinţă) este numitorul comun al tuturor actelor de conştiinţă şi este mereu acelaşi, mereu identic cu sine în fiecare act. Dacă respectivul conţinut real al actului psihic face obiectul psihologiei înţeleasă ca ştiinţă a sufletului, conţinutul intenţional al actului psihic face obiectul fenomenologiei înţeleasă ca filosofie a deschiderii spre suflet, spre conştiinţă, spre subiectivitatea şi inter-subiectivitatea transcendentală a fiinţelor umane. El, acest conţinut intenţional, este prezent în terminologia husserliană prin expresia propoziţională de „obiectualitate intenţională". Dacă „obiectualitatea intenţională" există, obiectualitatea însăşi (obiectualitatea în genere) nu există, fiind transcendentă actului de conştiinţă şi lipsită, prin urmare, de consistenţă.

Orice act este proces, este devenire şi se derulează în secvenţe, în etape şi în momente reale. Dar nu orice moment real al actului are atributul fundamental al intenţionalităţii, ci numai unul sau câteva. Actul ca întreg are însă întotdeauna atributul intenţionalităţii, atribut fundamental care îi este inerent. Mai exact, intenţionalitatea este o însuşire esenţială a actului trăirii în genere; este însuşi fluxul conştiinţei, al proceselor care au loc la nivelul structurii conştiinţei individuale. La această accepţiune a intenţionalităţii a ajuns Husserl, pornind de la propria sa teorie a semnificaţiei. De altfel, în strânsă legătură cu teoria sa despre semnificaţie, Husserl a început şi elaborarea sistematică a conceptului de intenţionalitate pe care se va înălţa aproape întregul aparat conceptual al mişcării filosofice generate de fenomenologie.

Fără a fi o invenţie husserliană, conceptul de intenţionalitate apare încă în *Cercetări logice* (l900), în contextul

analizei actului intenţional al trăirii şi al elementelor ei de conţinut. În această lucrare, filosoful conchide că idealitatea semnificaţiilor trimite în mod necesar la acte de semnificare: toate semnificaţiile trebuie să aibă la bază intenţii conexate la intuiţii.

Pe baza ideilor de semnificaţie şi de expresie, fenomenologul elaborează un studiu mai amănunţit asupra conştiinţei intenţionale, încercând să surprindă determinaţiile fenomenului intenţionalităţii. Prin acest studiu aprofundat, Husserl îşi propune să elibereze teoria intenţionalităţii de orice reminiscenţă a oricărei atitudini naturaliste şi să o facă aptă pentru susţinerea unei teorii a evidenţei. Întregul studiu vizează conştiinţa, se centrează pe conştiinţă şi se concentrează asupra conştiinţei. Fiecare stare de conştiinţă are „un orizont pe care Husserl îl numeşte intenţional şi al cărui rol stă în aceea că duce la unele potenţialităţi ale conştiinţei care fac parte din acest orizont”[40], cum observa N. Bagdasar în *Istoria cunoştinţei*. Trebuie să remarcăm faptul că lansarea şi întemeierea conceptului husserlian de conştiinţă intenţională a eclipsat definitiv concepţia conştiinţei-oglindă, trecându-se la o abordare cu adevărat modernă a întregii problematici a cunoaşterii.

Teoria husserliană a semnificaţiei, înţeleasă ca structură generativă pentru elaborarea sistematică a conceptului de intenţionalitate, plusează într-o direcţie fertilă precisă: înţelegerea mai exactă a esenţei şi a funcţionalităţii metodei fenomenologice, tocmai pe terenul discuţiei despre semnificaţie şi intenţionalitate. Căci, fenomenologia e independentă de orice entitate care există în mod natural sau în mod empiric.

---

[40] N. Bagdasar, *Istoria cunoştinței,* ediţia a II-a, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1955, p. 428.

Prin fenomenologia întemeiată de Husserl se produce o decentrare a problemei fundamentale a filosofiei de pe raportul dintre existenţă şi *conştiinţa oglindă* pe intenţionalitate[41]. Conştiinţa nu ar exista ca o conştiinţă pură, dacă nu ar fi intenţională, adică orientată spre ceva, spre altceva decât ea însăşi, dacă nu ar fi orientată către exteriorul ei. *Orientarea propriu-zisă a conştiinţei* (e vorba de conştiinţa privită din punctul de vedere al fenomenologiei husserliene) *sau o obiectului intenţional către obiectul ideal a fost denumită vizare*. Toate aceste lucruri sunt posibile prin reducţia fenomenologică, ce se desfăşoară în două etape. În urma primei etape se obţine degajarea subiectului intenţional şi a obiectului său de tot ceea ce este neintenţional. Cu alte cuvinte, în prima etapă a reducţiei *eidetice* se pune în paranteză, se suspendă, se lasă deoparte toate cunoştinţele ştiinţifice şi filosofice. În urma primei etape a reducţiei fenomenologice, subiectul intenţional şi obiectul ideal ne apar ca entităţi în sine. În a doua etapă a reducţiei, Husserl afirmă că se suspendă obiectul ideal sau esenţele „obiective". Ceea ce rezultă în urma desfăşurării celei de a doua etape a reducţiei *eidetice* este subiectul intenţional ca eu transcendental. Şi pentru a evita solipsismul, Husserl a precizat că în urma reducţiei *eidetice* sau fenomenologice se ajunge nu la o subiectivitate individuală, ci la o intersubiectivitate, pe care analiştii au interpretat-o ca fiind reconstituirea experienţelor noastre trecute în experienţele noastre prezente, constituirea experienţei celuilalt în a mea.

Viziunea lui Husserl asupra cunoaşterii a avut un ecou puternic şi a creat o nouă atitudine în cadrul cunoaşterii

---

[41] Ion Constantin, *Omnivalenţa concretului istoric, în „Doctrina Substanţei" a lui Camil Petrescu*, în „Revista Română de Filosofie a Dreptului şi Filosofie Socială" nr.1/2010 (supliment), Bucureşti, Editura Dacoromână, pp. 7-16.

filosofice, dar şi în cadrul cunoaşterii ştiinţifice şi a altor genuri de cunoaştere. Fenomenologia a depăşit graniţele cercetării conştiinţei pure şi s-a extins la nivelul tuturor componentelor cunoaşterii şi activităţii umane. Aceasta se datorează mai multor cauze: pe de o parte, se evidenţiază progresul continuu al cunoaşterii ştiinţifice şi implicit filosofice; pe de altă parte, se impune necesitatea acordării unei atenţii sporite omului şi problemelor sale, în contextul existenţei sale istorice, sociale, economice, culturale şi profesionale. Fenomenologia a trecut de nivelul teoretic, dobândind nivelul existenţei concrete, mai cu seamă în filosofia franceză. Numeroşi filosofi şi oameni de ştiinţă au început să privească existenţa şi cunoaşterea prin prisma concepţiei fenomenologice. Husserl, prin concepţia sa, a determinat o schimbare fundamentală a atitudinii cercetătorilor faţă de obiectul lor de studiu. Problematizarea însăşi a suferit modificări esenţiale în urma apariţiei fenomenologiei lui Husserl. Putem spune că filosofia fenomenologică a proliferat în cadrul gândirii şi culturii contemporane.

Fenomenologia creată de Husserl este una transcendentală. Putem spune că sistemul său filosofic a exercitat o influenţă asupra filosofiei contemporane comparabilă cu influenţa exercitată de filosofia lui Kant la vremea ei. Ca dovadă, stau lucrările *Fiinţă şi timp* a lui Heidegger (care s-a detaşat oarecum de problematica raportului subiect – obiect) şi *Fenomenologia percepţiei* a lui Maurice Merleau Ponty (1908-1961) care se înscrie în fenomenologia existenţială ( unde *eu sunt* are prioritate asupra lui *eu gândesc*). Termenul fenomenologie semnifică, în filosofia contemporană, ştiinţa fenomenelor de conştiinţă. Încă de la Hegel, „fenomenologia se referă la înaintarea plină de căutări şi peripeţii a conştiinţei în relaţie cu obiectul, de la cunoaşterea nemij-

locită la cunoaştere absolută"[42]. Aceasta ilustrează încă o dată năzuinţa din totdeauna a filosofilor (şi nu numai) de o dobândi cunoaşterea absolută. Husserl a dat o nouă semnificaţie termenului fenomenologie. Menirea acestei filosofii este aceea de a cerceta şi explica natura şi funcţiile conştiinţei cu scopul de a descoperi condiţiile ultime ale constituirii obiectelor cunoaşterii. Pentru aceasta, Husserl a scris nenumărate lucrări din care desprindem convingerea şi tenacitatea sa de a arăta *esenţa pură*, ca ultimă condiţie a cunoaşterii. Cunoştinţele ireductibile (dezvăluirea lor) sunt punctul final către care se îndreaptă operele sale: *Filosofia aritmeticii* (1896), *Cercetări logice* (1901), *Idei pentru o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică* (1911), *Mediaţii cartesiene* (1929), *Filosofia ca ştiinţă riguroasă* (1911), *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală* (1937). Elaborarea acestor lucrări este un răspuns la cerinţa edificării *ştiinţei filosofice* pentru a satisface *necesitatea spirituală a timpului nostru*, aşa cum însuşi Husserl se exprima. Prin urmare, filosofia lui Husserl avea menirea de a rezolva probleme pe care ştiinţa şi filosofia de la acea vreme nu puteau să le soluţioneze. Husserl a pus în evidenţă rolul deosebit de important al ştiinţei, al atitudinii pozitiviste în soluţionarea „crizei umanităţii europene", care se manifesta la începutul secolului al XX-lea în morală şi cultură, fiind generată de limitele economice şi morale ale societăţii dominate de ideologia şi doctrina liberală. Scepticismul, care caracterizează ideologia liberală, a cuprins întreaga societate şi astfel a scăzut dramatic încrederea în posibilităţile de cunoaştere. Pragmatismul liberal a exclus validitatea ideală. Revoltat, Husserl a adoptat o atitudine radicală şi a încercat

---

[42] Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 106.

să mobilizeze atât ştiinţa, cât şi filosofia pentru a descoperi un fundament sigur şi absolut al cunoaşterii. De aceea ne vorbeşte despre o „filosofie ca ştiinţă riguroasă". A realizat că, în mod independent, cele două domenii ale cunoaşterii nu pot ajunge la *datele ultime ale cunoaşterii*. El ne spune că ne putem baza pe ştiinţă, dar avem nevoie şi de forţa filosofiei. Afirmă că *ştiinţa filosofică* este o necesitate incontestabilă: cercetarea ştiinţifică şi reflecţia filosofică au devenit interdependente; puterea şi forţa adevărului provin din aceste două direcţii. Observăm totuşi că, şi în aceste condiţii, filosofia ocupă un loc privilegiat, întrucât ea are rolul de a intui, mai mult de a determina, fenomenologic esenţele pure; pe tărâmul filosofiei „se poate înfăptui o abordare ştiinţifică ce merge până la ultimele origini"[43]. Filosofia fenomenologică este aceea care „configurează un câmp de lucru nesfârşit pentru ştiinţă"[44] şi oferă rigoare ştiinţifică tuturor cunoştinţelor.

Husserl era conştient de faptul că filosofia de la vremea sa nu îndeplinea aceste condiţii. Îşi începe argumentaţia pentru o nouă filozofie criticând filosofia naturalistă (pe care de altfel a denumit-o naivă) şi arătând limitele sale. Sesizează faptul că naturalismul converteşte totul în fapte de experienţă exterioară, dar îi scapă tocmai fundamentul, adică natura „sensului", al faptelor înseşi. Husserl ne demonstrează profunzimea sa prin faptul că nu se opreşte la obiectul cunoaşterii ca un „dat" al experienţei. El caută să surprindă, printr-o „critică a experienţei", sensul care se constituie pe planul conştiinţei. El pleacă de la concret, de la experienţă, de la senzorial pentru a ajunge la

---

[43] *Ibidem*, p. 107.

[44] E. Husserl, *Criza umanității europene şi filosofia*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, p. 30.

intuiţia pură. „Împreună cu neokantianismul, iniţiatorul fenomenologiei transcendentale apără ideea unei filosofii transcendentale cu valabilitate universală. El consideră că o astfel de filosofie trebuie să identifice fundamentul datelor experienţei pe planul subiectivităţii transcendentale. Husserl propune însă în acest punct – în care începe detaşarea sa de întreaga tradiţie kantiană – o pătrundere mai profundă decât cea a kantianismului în interiorul subiectivităţii transcendentale. Fenomenologia sa este menită să o înfăptuiască. Ea cercetează fundamentul faptelor pe planul conştiinţei"[45]. *Fenomenologia nu studiază lucrurile sensibile, ci lucrurile suprasensibile, care ţin de conştiinţa pură. Iar conştiinţa pură este izvorul adevărului absolut*. Este evident faptul că trecerea filosofiei de la interpretarea faptelor empirice la identificarea fundamentului faptelor în planul conştiinţei se datorează şi influenţelor exercitate de gândirea lui Bolzano şi, mai ales, a lui Brentano (mentorul său). Logica şi psihologia sunt cele două discipline care l-au influenţat în mod direct pe Husserl. El a căutat să creeze o filosofie la care să se poată raporta, pe care să se poată sprijini oricare domeniu al cunoaşterii.

Astfel, „expunerea fenomenologiei transcendentale în opera lui Husserl este sistematică. Ea urmează un şir de probleme nucleu – din care se ramifică foarte multe probleme derivate – ce sunt tratate de filosof în orizontul unui program de instalare a fenomenologiei la temelia întregii cunoaşteri. Acestea sunt: trecerea de la stabilirea faptelor la identificarea fundamentului lor pe planul conştiinţei; clarificarea fundamentului ştiinţei moderne prin aflarea unui fundament al logicii formale (determinarea obiectului «logicii pure»); circumscrierea obiectului unei ştiinţe a fundamentului,

---

[45] A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 108.

care este fenomenologia şi precizarea locului ei în sistemul ştiinţelor (determinarea obiectului «analizei intenţionale»); elaborarea metodei adecvate pentru cercetarea fundamentului (determinarea «reducţiei fenomenologice»); stabilirea structurii fundamentului, care este ego-ul transcendental (determinarea «comunităţii intermonadice»); clarificarea sensului ştiinţei moderne şi a cadrului pentru resemnificarea acesteia, ca şi a oricărei alte creaţii umane"[46]. Analiştii lui Husserl au scos în evidenţă planul temerar al acestuia. El a fost admirat şi susţinut în încercarea sa de mulţi gânditori care i-au urmat, dar a fost şi aspru criticat, încă din timpul vieţii. Ca o dovadă a faptului că sistemul său filosofic este valoros, acesta a fost tradus în multe limbi străine. La noi, aproape întreaga sa operă a fost tradusă şi publicată de edituri prestigioase. O altă dovadă o constituie faptul că filosofiile care i-au urmat s-au raportat într-un fel sau altul la acest sistem filosofic. Am spune că întreprinderea sa este justificată, este generoasă, dar nu lipsită de impedimente în aplicare.

Premisa de la care pleacă Husserl în elaborarea sistemului său, este că legile psihologice sunt lipsite de certitudine, în timp ce principiile logicii au o valoare absolută, deoarece se situează în afara domeniului empiric. El este de părere că „ceea ce-i adevărat este adevărat în chip absolut, adevărat în sine; adevărul este unul şi acelaşi, indiferent dacă cei care-l prind cu actele lor de judecată sunt oameni sau monştri, îngeri sau zei"[47]. În acest fel, Husserl ne atenţionează să nu confundăm actul judecăţii, care este real şi determinat cauzal, cu conţinutul său ideal, cu adevărul care este etern. A respins vehement argumentele psiholo-

---

[46] *Ibidem*, pp. 108-109.

[47] E. Husserl, *Cercetări logice*, apud N. Bagdasar, *Edmund Husserl*, în Revista de filosofie, nr. 1, 1928, p. 16.

gismului de la vremea sa şi a căutat să impună logica pură (ştiinţă apodictică, bazată pe o activitate pur teoretică şi care poate să nu se bazeze pe alte ştiinţe). Mai exact, a urmărit să stabilească categoriile fundamentale din care se constituie conştiinţa obiectivă sau care fac posibilă, din punct de vedere logic, teoria. Gânditorul mărturiseşte în scrierile sale că cercetarea întreprinsă urmăreşte *forma* şi nu materia acestor categorii, deoarece este o cercetare fenomenologică, iar fenomenologia este interesată de existenţa ideală, absolută a acestor categorii. De fapt, obiectul fenomenologiei îl constituie aceste existenţe ideale.

Fenomenologia lui Husserl are menirea de a cerceta obiectele ideale sau *fenomenele*, aşa cum le denumeşte el. Precizăm că la acest gânditor, termenul fenomen nu are accepţiunea din limbajul comun, obişnuit. Aici e vorba de fenomene suprasensibile, sesizabile prin intermediul intuiţiei pure. Aşa cum arăta Alexandru Boboc[48] în analizele sale, dacă obiectul ştiinţelor particulare îl constituie anumite fapte şi realităţi, obiectul fenomenologiei filosofice îl constituie esenţele (*Wessen*), eidos-ul, non-realităţi. Avem acces la ele prin intermediul conştiinţei pure, care nu se identifică, în mod categoric, cu noţiunea de conştiinţă utilizată de psihologi. Conchidem că ştiinţele particulare, care au drept obiect entităţi empirice, nu ne facilitează accesul la cunoştinţele absolute. Dar orice fapt empiric implică un eidos care îi conferă caracter de *necesitate esenţială* care se înscrie în generalitatea esenţială (*Wesens – Allgemeinheit*). Precizăm că esenţa la Husserl nu este transcendentă (situată în afara realităţii), ci este imanentă, aflată în interiorul conştiinţei. Husserl ne asigură de faptul că intuiţia individuală aplicată

[48] Alexandru Boboc are o contribuție esențială în traducerea, analiza şi comentarea a numeroase lucrări ale fenomenologiei germane (Husserl, Brentano, Scheler, Heidegger, Hartmann).

faptului empiric poate deveni o intuiţie de esenţialitate, adică o pură ideaţie (necontaminată de empiric) dătătoare de adevăruri universal valabile. Se pare că acest *wesenschau* lasă loc pentru interpretări dintre cele mai diverse. Analiştii sunt de părere că acesta constituie punctul vulnerabil al fenomenologiei husserliene, deoarece, conştiinţa fenomenologică (care se doreşte deţinătoarea adevărului absolut) este independentă de determinările spaţiale şi temporale şi se obţine prin suspendarea lumii reale. Nu am putea spune că se neagă realitatea sau valoarea cunoştinţelor omeneşti; este vorba, mai degrabă, de metoda reducţiei fenomenologice care ne conduce către *adevărul pur*. Husserl ne conduce către conştiinţa pură, mai exact, către *eul pur* la care se accede în momentul în care lumea sensibilă încetează a mai fi obiect de cunoaştere şi, independent de procesul abstracţiei logice, se sesizează nemijlocit esenţele pure. Această operaţie se numeşte *intuirea esenţei*. În acest fel, Husserl operează o delimitare conceptuală între existenţă şi esenţă. Totodată, el postulează existenţa unei lumi a sensurilor. În ea se află adevărul pur, cunoştinţele universal valabile pe care acest gânditor şi-a propus să le stabilească odată pentru totdeauna. Tocmai acest univers al conştiinţei pure şi tot ceea ce implică ea este obiectul de studiu al fenomenologiei. În laborioasa întreprindere de a stabili calea de acces către conştiinţa pură, autorul porneşte de la următoarea convingere: *„Orice act de conştiinţă este un act intenţional; conştiinţă înseamnă întotdeauna conştiinţă despre ceva*". Dar face precizarea că „Nu e vorba de faptele reale sufleteşti, de conştiinţa psihologică, ca la Fr. Brentano, când acesta vorbeşte de intenţionalitatea fenomenelor conştiinţei, ci de acte privite în esenţialitatea lor, considerate ca eidos". Husserl analizează faptele conştiinţei ca fiind apriori în „necesitatea lor necondiţionată". „Oricând şi oriunde aceste fenomene prezintă aceleaşi caractere, căci ele nu sunt fapte, realităţi,

ci *existenţe ideale*, care-şi au specificitatea lor independent de timp şi de spaţiu. Fenomenele conştiinţei au faţă de faptele fizice marele avantaj că ele se prezintă ca ceva absolut neîndoielnic"[49]. Ceea ce reţine atenţia în mod deosebit la acest gânditor este faptul că el consideră şi încearcă să ne convingă şi pe noi de următorul lucru: cunoaşterea intuitivă este însăşi cunoaşterea originară, cunoaşterea nemijlocită, apriori şi absolut certă. Aşa se explică de ce pentru filosofia fenomenologică atingerea certitudinii absolute presupune refuzul oricărei transcendenţe. Am spune că Husserl consideră, în mod original, că esenţele sau fenomenele pure nu preexistă cunoaşterii lor; ele se constituie în timpul actului cunoaşterii.

Conştiinţa pură are un caracter primordial, face parte din lumea esenţelor şi are un caracter obiectiv. Prin urmare, nu avem de-a face cu eul subiectiv, ci cu eul pur. Conştiinţa pură, prin caracterul ei intenţional, face posibile celelalte esenţe, locul central ocupându-l adevărul pur, cel la care se poate raporta oricare altă cunoştinţă cu valoare de adevăr. Credem că acest mare gânditor a căutat asiduu să stabilească adevăruri esenţiale, pure, absolute, adică adevăruri fenomenologice, tocmai pentru a fi folosite de orice cercetător ca reper, ca termen de comparaţie, ca valoare incontestabilă la care să se raporteze în demersurile sale. De aici tragem concluzia că filosoful era nemulţumit de „dezordinea" care se manifesta în activitatea de cunoaştere şi care ducea adesea la crize ce se manifestau în toate planurile existenţei umane. Trebuie să recunoaştem că întreprinderea sa se vrea una revoluţionară, care să schimbe din temelii atitudinea faţă de cunoaştere. Husserl şi-a dorit să sprijine şi să intensifice activitatea de cercetare ştiinţifică, iar filosofia a

[49] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Armand Colin, Paris, 1931, p. 56.

dorit să o transforme într-o ştiinţă riguroasă. Aceasta ne demonstrează cât de ataşat era de activitatea de cercetare ştiinţifică, o cercetare ale cărei rezultate să servească omului. El crede că ştiinţa devine confuză dacă nu are o filosofie care să funcţioneze ca o *ştiinţă riguroasă* şi care să o ghideze. Conştiinţa pură împreună cu ingredientele ei este aceea care poate rezolva aceste probleme, în opinia lui Husserl.

Conştiinţa pură nu poate fi altfel decât intenţională. „Cuvântul intenţionalitate nu înseamnă nimic altceva decât această particularitate funciară şi generală pe care o are conştiinţa de a fi conştiinţă despre ceva, de a purta, în calitatea ei de cogito, cogitatum-ul ei, în ea însăşi”[50]. *Conştiinţa intenţională nu se divide*, ea nu există ca orice obiect sau fenomen empiric. Accesul la ea ne este facilitat de reducţia fenomenologică (ca metodă în fenomenologie). Reducţia fenomenologică are două etape distincte: în prima etapă plecăm de la fenomen şi de la manifestările lui reale, după care înlăturăm materia fenomenului şi reţinem forma, adică o primă formă a *eidos*-ului; în etapa a doua, sesizăm intenţia manifestată într-un conţinut obiectiv (*noema*), pentru a ajunge la actul intenţional ca atare (*noesa*). *Neomaticul* este obiectul vizat de conştiinţă. *Noeticul* este raportul dintre conştiinţă şi obiectul vizat de ea, sau conştiinţa înţeleasă ca vizare intenţională. Încheierea reducţiei fenomenologice scoate la iveală caracterul fundamental al conştiinţei, acela de a fi orientată către obiectul ei. Dar nu numai conştiinţa este intenţională, ci şi actele de conştiinţă sunt intenţionale (precizăm că în cadrul fenomenologiei lui Husserl vorbim de conştiinţa pură). Actul intenţional (*noesis*) şi elementele care îl compun (elementele *noetice*) se subordonează unei

[50] *Ibidem*, p. 40.

semnificaţii. Adică vizează un anume obiect, definirea lui prin comparaţie cu altele. Conţinutul logic al actului intenţional (*noema*) şi elementele lui constitutive (*noematice*) sunt legate indisolubil de actul intenţional propriu-zis. Legătura dintre gândire şi lumea reală e asigurată de calitatea *noemei* care (ne explică Husserl) este dependentă, prin însăşi natura ei, de obiecte. „Efectuând reducţia fenomenologică în toată rigoarea sa, noi păstrăm cu titlu noetic câmpul liber şi nelimitat al vieţii pure a conştiinţei, şi în ceea ce priveşte corelativul său noematic, lumea – fenomen, în calitate de obiect intenţional al ei”[51].

Observăm că demersul lui Husserl este bine argumentat şi greu de contrazis. Demersul său nu poate fi înţeles dacă nu e parcurs etapă cu etapă. Nu putem înţelege ceea ce el ne spune în cuvinte, dacă noi înşine nu parcurgem cu gândirea drumul către conştiinţa pură. Numai urmând cu gândirea traseul descris de Husserl putem înţelege fenomenologia. Trebuie să recunoaştem că a procedat în aşa fel încât să ne convingă de justeţea demersului şi a concluziilor sale. A descris detaliat etapele prin care a trecut pentru a ajunge la aceste concluzii şi ne invită să refacem, mintal, acelaşi traseu.

Remarcăm faptul că la Husserl *noesa* înseamnă actul însuşi al gândirii, iar *noema* obiectul intenţional al acestei gândiri, obiect ireal, am spune, în sensul că el nu reprezintă un lucru sau un aspect al unui lucru dat dinainte. Paul Ricœur, important fenomenolog francez, afirma: „Fenomenologia este exact o analiză a conştiinţei şi, în consecinţă, un studiu al obiectivităţii în singurul loc în care obiectivitatea este absolută”. În fenomenologie, obiectivitatea devine o funcţie a conştiinţei pure. La Husserl putem vorbi de reducţia feno-

[51] *Ibidem*, p. 40.

menologică şi de *analiza eidetică*. Reducţia fenomenologică parcurge două etape distincte. Într-o primă etapă, se pune în paranteză lumea. Se pleacă de la convingerea că atâta timp cât nu se poate afirma nimic sigur despre o lume din care subiectul cunoscător face parte, acceptarea acestei lumi (pe care de altfel Husserl nu o neagă, ci doar o supune reducţiei fenomenologice) ţine de o atitudine comună. Reiese clar acest lucru din următoarea afirmaţie a sa: „În locul tentativei carteziene de dubiu universal, noi vom introduce universalitatea époché-ului … Ceea ce eliminăm este teza generală care ţine de esenţa atitudinii naturale; noi punem între paranteze absolut tot ceea ce ea cuprinde în ordine ontică, în consecinţă tot acest univers natural care este în permanenţă «aici pentru noi», «prezent» şi nu încetează de a rămâne aici cu titlu de realitate pentru conştiinţă, chiar atunci când ne place să-l punem între paranteze”[52]. În etapa a doua, avem de-a face cu reducţia fenomenologică propriu-zisă. După punerea în paranteză a lumii, se pune în paranteză omul însuşi cu alcătuirea lui psihofizică. De această dată, se pune în paranteză „o nouă regiune a existenţei care până în prezent n-a fost delimitată în specificitatea sa”[53]. Ceea ce rămâne este esenţa conştiinţei, adică eidos-ul, care este supus mai apoi analizei eidetice. Aceasta din urmă ne conduce la subiectul general în care se află generalitatea, necesitatea, esenţialitatea. Aceste caracteristici intră în componenţa lumii pe care subiectul o construieşte şi imprimă cunoaşterii caracterul de obiectivitate, iar de aici posibilitatea constituirii lumii. În ştiinţele particulare legile obiective sunt raporturi necesare, generale, esenţiale, relativ stabile şi repetabile, raporturi care există, se manifestă şi acţionează

---

[52] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Armand Colin, Paris, 1931, p. 61.

[53] Paul Ricœur, *Despre interpretare*, citat de Ioan C. Ivanciu, în *Filosofia lui Paul Ricœur*, Editura Printech, Bucureşti, 2005, p. 107.

independent de conştiinţa şi voinţa subiectului cunoscător. Numai cunoscându-le şi acţionând în conformitate cu cerinţele lor, omul poate interveni pentru a schimba, a transforma realitatea conform nevoilor şi trebuinţelor sale, nevoi care se nasc în cadrul interacţiunii sociale. Am simţit nevoia să ilustrăm în acest fel ceea ce este comun în cunoaşterea umană, fie ea filosofică, ştiinţifică, artistică ş.a.m.d.

În ceea ce îl priveşte pe Husserl, nu putem să nu remarcăm faptul că gândirea sa este influenţată în bună parte de filosofia lui Kant. Percepem în demonstraţia sa influenţa acestui mare gânditor, alături de alţii la fel de profunzi, cum ar fi Platon şi Descartes.

Conştiinţa pură, obţinută cu ajutorul analizei eidetice, se caracterizează prin aceea că *vizează* intenţional un obiect, devine conştiinţă despre ceva. Însă obiectul vizat nu este unul material, real, ci este obiectul în idealitatea sa. Obiectul acesta este imanent conştiinţei îndreptate spre el. *Conştiinţa pură, în plan gnoseologic, constituie lumea*. Prin urmare, aşa cum am mai arătat, *nu obiectul real care aparţine lumii empirice interesează în fenomenologie, ci constituirea lui în idealitatea conştiinţei*. La Husserl, orice trăire intenţională e legată de un obiect intenţional, comentează analiştii. Ei sunt de părere că aceasta are drept consecinţă contopirea subiectivului cu obiectivul, prin eliminarea transcendenţei, dar nu şi a obiectivităţii. La Husserl toate percepţiile se „fluidizează" în conştiinţă, în conştiinţa intenţională. Aici se observă foarte clar detaşarea lui Husserl de Kant. La acesta din urmă, intelectul modelează, prin sinteză, datul sensibil; aprioricul formal al lui Kant, deşi ideal în el însuşi, se plasează în domeniul experienţei empirice[54]. În legătură cu aceasta, Quentin Lauer afirma următoarele: „numai retră-

[54] Al. Boboc, comentariu în *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006, pp. 47- 118

gându-ne complet din lumea experienţei …, situându-ne în afara lumii, putem atinge veritabilul apriori, care nu constă dintr-o relaţie a ideii cu datul experimental, ci dintr-o relaţie a ideilor între ele, unde nu există nimic care nu ar fi apriori"[55]. Se pare că aceasta este una dintre limitele lui Kant rezolvate de Husserl. Nu putem să nu remarcăm faptul că acesta din urmă a dorit să elaboreze enunţuri apodictice în ceea ce priveşte cunoaşterea. Tocmai de aceea scrierile sale sunt bine documentate, laborioase şi foarte elaborate. Pasiunea pentru descoperirea unor astfel de enunţuri l-a determinat să se detaşeze de problemele vieţii personale şi chiar ale epocii în care a trăit. Fenomenologia lui Husserl este, aşa cum se exprima unul dintre comentatorii filosofiei sale, o construcţie teoretică ce face trecerea de la conştiinţa actuală la cea eternă, de la fluxul conştiinţei individuale la norma atemporală. Referindu-se la rolul central al conştiinţei în cadrul fenomenologiei, Raymond Polin afirma: „A face fenomenologie înseamnă a te închide într-o lume exclusivă şi cu reputaţia de a-i fi suficiente fenomenele, adică gândurile, şi a nu te interesa decât de sensul pe care-l au ele pentru conştiinţă. Orice existenţă este atunci existenţă pentru conştiinţă. Dar, în chip reciproc, conştiinţa nu este un fragment de substanţă spirituală …; conştiinţa nu există decât în măsura în care este activă, adică în măsura în care gândeşte"[56]. Rezultă de aici că, în fenomenologie, conştiinţa are un rol activ pe lângă cel central.

Fenomenologia este o reflecţie a conştiinţei asupra propriului său fundament. Pentru Husserl conştiinţa este, înainte de toate, o conştiinţă absolută, pentru ca mai apoi, în corelaţie cu conştiinţa psihologică, să devină forma în care

---

[55] Quentin Lauer, *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF, Paris, 1955, p. 168.

[56] R. Polin în *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1969.

ea ne apare în lumea naturală, experimentală. Ey arăta: „Înţelegem în felul acesta că toate reflecţiile şi reducţiile care operează în interiorul conştiinţei, făcând să apară modalităţile sale de constituţie, sunt şi trebuie să fie un act premergător indispensabil analizei structurale a conştiinţei, care vizează realitatea sa fenomenală. Departe de a exclude o psihologie a conştiinţei, fenomenologia, dimpotrivă, o cere, întrucât sesizarea structurilor transcendentale ale conştiinţei, oricât de înalt ideale ar fi ele, dezvăluie «hylé», subsolul inconştient al constituţiei sale, *Urempfindung*, care corespunde corpului lucrului sensibil, absolutului său”[57]. Observăm că Husserl exprimă legătura indisolubilă dintre conştiinţa pură şi conştiinţa naturală, psihologică, legătură care explică fenomenele naturale. El nu izolează conştiinţa absolută, ci o prezintă ca pe un fundament al conştiinţei psihologice. Acesta din urmă nu poate fi înţeleasă ca existenţă şi funcţionalitate (în concepţia sa) decât prin explicarea fundamentului său – conştiinţa absolută. Blocajele de cunoaştere de la nivelul conştiinţei psihologice se rezolvă la nivelul conştiinţei absolute. Entitatea cunoscătoare a omului este unitatea dintre cele două conştiinţe care îi asigură eul şi experienţa. Ceea ce îl deosebeşte pe Husserl de alţi gânditori este faptul că nu se rezumă la a formula fundamentul conştiinţei. Demersul său se vrea complet şi dezvoltă un stil de analiză structurală a conştiinţei, ne invită să sesizăm organizarea sa şi constituţia sa fundamentală ca realitate. Afirmaţiile sale sunt solid argumentate, riguros ştiinţifice, am putea spune. Husserl nu face pure speculaţii, ci caută dovezi incontestabile la nivel teoretic, logic, ştiinţific şi chiar experienţial. Forţând puţin lucrurile, putem spune că el a căutat să descopere o compatibilitate între teoretic şi empiric, între ideal şi material, renunţând, în ultimă instanţă, la afirmarea primordialităţii,

[57] Ey, *Conştiința*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1993, p. 81.

importanţei, ponderii unuia sau altuia dintre aceşti factori. Husserl încearcă să ne demonstreze rolul şi importanţa fenomenologiei transcendentale sau, mai exact, structura pură a conştiinţei. Punerea în afara realităţilor naturale şi a ştiinţelor lor, nu semnifică faptul că acestea ar fi nimic, că nu ar exista, ci, dimpotrivă, sunt doar supuse reducţiilor fenomenologice. În ceea ce priveşte obiectul fenomenologiei, el se constituie în singura cale de obţinere a *structurii reale a conştiinţei*. O astfel de cale nu este un artificiu sau o abstracţie, ci este modalitatea de garanţie sigură printr-o formă ideală de existenţă. Se creează un dus-întors perpetuu între cunoaşterea la nivelul empiric şi cunoaşterea la nivelul esenţei. Între ele există o dependenţă reciprocă. Fiecare dintre ele demonstrează justeţea şi importanţa celeilalte.

Sistemul filosofic al lui Husserl a fost, pe ansamblu, apreciat de gânditorii care i-au urmat. El a reuşit să dea o nouă semnificaţie ştiinţei şi, mai ales, rolului ei pentru umanitate. A clădit bazele unei ştiinţe moderne, capabile să depăşească „criza ştiinţelor" şi „criza umanităţii europene", importante pentru mediul cultural şi spiritual al Europei de la început de secol al XX-lea. Sistemul său de gândire constituie un reper înalt ştiinţific şi moral la care s-au raportat şi se raportează, indubitabil, oameni de ştiinţă, filosofi, artişti ş.a. Aşa cum se exprima Andrei Marga, „Opera lui Husserl a reprezentat un veritabil «prag» în evoluţia filosofiei, cu deschideri adânci şi numeroase. Ea a dat o direcţie originală «filosofiei transcendentale», a tematizat sub un aspect nou sensul sistemelor teoretice, a pus interogaţia ştiinţifică a naturii în legătură cu lumea interacţiunilor sociale. Ea este o explorare fecundă a «subiectivităţii concrete» ca reacţie la raţionalismul reificat al pozitivismului şi la iraţionalism"[58]. Despre Husserl, P.P. Negulescu afirma: „Terminologia

[58] A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iaşi, 2002, p. 118.

lui Husserl este foarte complicată, dar trebuie să ne servim de proprii lui termeni: semnificare, efectuare, adecvare, noemă, noesă"[59].

Deosebit de relevant, cu privire la locul şi rolul fenomenologiei husserliene în istoria gândirii umane moderne, este următorul citat din lucrarea lui Lyotard, *Fenomenologia*: „… este o etapă a gândirii «europene» … Va trebui să-i stabilim semnificaţia istorică …, fiindcă există în prezent nişte fenomenologi şi fiindcă sensul ei este în evoluţie din punct de vedere istoric. Există într-adevăr accentuări diferite, de la Heidegger la Fink, de la Merleau-Ponty la Ricoeur, de la Pos sau Thévenaz la Lévinas … dar rămâne un «stil» fenomenologic comun, aşa cum a arătat pe bună dreptate Jean Wahl … Ne vom strădui să dezvăluim acest stil, după ce îi vom fi recunoscut lui Husserl meritul care îi revine: *faptul că a început*"[60].

## 2. CONTRIBUŢII LA DEZVOLTAREA FENOMENOLOGIEI

### 2.1. *O nouă fenomenologie la Max Scheler*

Max Scheler (1874-1928) se înscrie în categoria fenomenologilor timpurii. S-a cunoscut cu Husserl, au schimbat opinii, au realizat că sunt compatibili în ceea ce priveşte atitudinea faţă de problemele ridicate de filosofie, la acea vreme, dar nu au putut fi colaboratori datorită comportamentului rebel pe care-l avea Scheler. Nu întâmplător, el se numără printre primii fenomenologi. La început, a oscilat între diverse sisteme filosofice. Însăşi viaţa lui religioasă s-a caracterizat prin alternanţa perioadelor de apropiere de

---

[59] P.P. Negulescu citat de Gheorghe Vlăduţescu în *Neconvenţional despre filosofia românească*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 128.

[60] Jean François Lyotard, *Fenomenologia*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 8.

catolicism şi a perioadelor de distanţare, chiar de respingere a acestuia. Aceasta s-a datorat firii sale energice, „scoto-citoare" care l-a îndepărtat de familie şi de religia pe care singur şi-a ales-o (mama sa fiind o evreică de religie creştină, iar tatăl de religie protestantă). Aprecia, la acea vreme, spiritul de înaltă moralitate al religiei, dar nu s-a putut adapta „dogmaticii rigide" a acesteia (aşa cum a afirmat mai târziu). Firea sa rebelă din timpul copilăriei nu l-a părăsit niciodată. Acest comportament s-a accentuat, Max Scheler manifestându-se în multe momente ale vieţii sale profesionale şi familiale, ca un adevărat răzvrătit. Contactul cu primele studii de fenomenologie a funcţionat ca o magie, Scheler începând să-şi construiască propria sa părere în legătură cu problemele stringente ale gândirii filosofice din acel moment. Aceasta dovedeşte că el era racordat la problemele epocii sale. Spiritul său inconfundabil căuta soluţii viabile la problemele teoretice apărute la sfârşitul secolului al XX-lea şi care preocupau toţi gânditorii. Tocmai de aceea a abordat numeroase filosofii. S-a oprit la fenomenologie (deşi, de abia se contura) deoarece a intuit profunzimea şi durabilitatea acesteia. Am spune că acest gânditor a contribuit în mare măsură la constituirea fenomenologiei în domeniul moralei; se numără printre întemeietorii fenomenologiei. Max Scheler se înscrie şi el printre filosofii care au sesizat neajunsurile neokantianismului. De aceea, atunci când l-a întâlnit pe Husserl, în 1901, i-a mărturisit într-o discuţie desfăşurată în jurul conceptelor de intuiţie şi percepţie, că el crede în bogăţia şi diversitatea datului intuiţiei noastre. Studiindu-l foarte bine pe Kant şi-a dat seama că sensibilitatea nu este singura cale de acces către *datul intuiţiei noastre*. Şi-a dat seama că există multe alte căi de a atinge datul intuiţiei noastre, de a sesiza conţinutul său. Noi am spune că avem de-a face cu acelaşi conţinut, dar sesizat din

perspective diferite. Această diferenţă este dată de diversitatea ce caracterizează viaţa naturală, accesibilă empiriei şi care ne îmbogăţeşte cu experienţe diferite. În această perioadă, lucrarea *Cercetări logice* a lui Husserl era în lucru şi căuta să aducă în atenţie, pe lângă intuiţia sensibilă kantiană (pe care nu a contestat-o, dar i s-a părut insuficientă), „o extindere analogă a conceptului de intuiţie asupra aşa-numitei «intuiţii categoriale»"[61]. Dialogul celor doi gânditori ne demonstrează faptul că o nouă perspectivă se impunea în gândirea ce se manifesta la începutul secolului al XX-lea, perspectivă care deschidea noi orizonturi filosofiei teoretice. Efervescenţa dezvoltării explozive a ştiinţelor naturii din secolele al XVIII-lea şi al XIX–lea începe să scadă, devine un fapt obişnuit; încep să apară domeniile interdisciplinare, iar cercetarea empirică devine insuficientă. Pe acest fundal încep să apară probleme generate de situaţii insurmontabile în acel moment. O astfel de situaţie l-a determinat pe omul de ştiinţă Husserl să caute adevăruri definitive. „Punctul său de plecare l-a constituit *aritmetica formală* – despre care a scris în *Philosophie der Aritmetik* (1891) – şi teoria mulţimilor a lui Cantor. Pornind de aici el a născuit, prin ideea unei logici pure, să dea un nou fundament logic al matematicii, dat fiind că mijloacele logice obişnuite (formaliste) erau insuficiente pentru noul nivel de atunci al matematicii, în particular pentru teoria numerelor ordinale transfinite elaborată, mai înainte, de Cantor. Edmund Husserl va considera că obiectele matematice ireductibile la cunoştinţele matematice inductivo-deductive fac parte din sfera unor esenţe ideale, existente în sine"[62].

---

[61] Anton Hüghi şi Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, Bucureşti, 2003, p. 100.

[62] Ioan N. Roşca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu Mureş, 2002, p. 27.

Filosoful german Max Scheler a introdus modul de gândire fenomenologic în etică, antropologia filosofică, filosofia valorilor şi a culturii. A simţit nevoia să aducă în prim planul vieţii intelectuale de la acea vreme spiritul cunoaşterii morale şi culturale. Ştiinţele sociale, de asemenea, l-au preocupat pe acest filosof, deoarece, el a acordat o atenţie deosebită valorilor social-economice ca fundament al valorilor culturale. Şi-a dat seama (datorită spiritului său complex, pragmatic) că valorile culturale veritabile ies la iveală pe fondul desfăşurării unei vieţi sociale, economice normale şi că orice schimbare în acest plan influenţează desfăşurarea vieţii culturale a unei comunităţi, a societăţii în genere. Scheler a scos în evidenţă condiţionarea social-economică a culturii. A scris o lucrare sugestivă prin însuşi titlul ei: *Formalismul în etică şi etica materială a valorilor*. Printre componentele operei lui Scheler se află lucrările *Despre etern în om* (1921), *Esenţa şi formele simpatiei* (1923), *Formele cunoaşterii şi societatea* (1926) şi *Poziţia omului în cosmos* (1928). În plan filosofic a criticat în mod just (sunt de părere analiştii) formalismul etic kantian şi a demonstrat rolul important al afectivităţii, chiar dacă a redus întreaga sferă a eticului la trăirile emoţionale. O „fisură" s-a produs în edificiul convingerilor devenite înguste şi neconcordante. Astfel, una dintre contribuţiile sale considerabile la evoluţia gândirii umane constă în critica adusă poziţiei ce limita cunoaşterea la nivelul *eu-ului* cunoscător individual. Scheler a sesizat acest imens neajuns şi a propus întemeierea unei sociologii a cunoaşterii. Observăm cum la acest gânditor se împleteşte evident spiritul teoretic cu cel pragmatic. Conchidem că şi-a propus să depăşească ruptura care sălăşuia între domeniul teoretic şi viaţa social-culturală. Prin tot ceea ce a întreprins, Max Scheler a reuşit să influenţeze evoluţia unor importante domenii ale gândirii filosofice.

Ideea centrală a filosofiei lui Scheler este următoarea: *omul* este o fiinţă unică prin faptul că poate fi un *în sine*, adică *se poate situa deasupra lumii şi asupra lui însuşi, fiindcă el este un spirit individual ale cărui acte intenţionale se supun unor reguli ale trăirilor emoţionale*. Trebuie să privim omul ca pe o fiinţă înzestrată nu numai cu raţiune, ci şi cu emoţionalitate, aceasta din urmă oferindu-i experienţe care ţin de esenţa existenţei. Este foarte incitant faptul că majoritatea filosofilor ce i-au urmat lui Kant s-au delimitat într-un fel sau altul de anumite poziţii ale sale, dar cu toţii, fără excepţie, au fost influenţaţi, în măsură diferită, de sistemul său filosofic. Prin urmare, şi opera lui Max Scheler a suferit o asemenea influenţă, relevată de faptul că el şi-a fixat ca punct de plecare în elaborarea unei teorii a valorilor un „intuiţionism emoţional" şi un „a priori material". Această teorie face distincţia clară între obiectualitatea şi funcţionalitatea valorilor, situează laolaltă fiinţa şi valoarea, creează conceptul *werstein* (fiinţă-valoare) şi, mai ales, ne dezvăluie că *omul-persoană* (aşa cum e conceput el) ne relevă natura existenţei şi constituie axul central al ontologiei. Ca fenomenolog, pune accent pe structura omului, ca *unitate dintre „spirit" şi „impuls"*, şi pe factorii ce decurg din această structură. Studiile lui Husserl l-au influenţat în mod direct. El a descoperit în fenomenologie puntea dintre reflecţie şi concret; fenomenologia fiind un mijloc eficient de analiză şi explicaţie a fenomenelor concrete. Scheler concepe finalizarea eforturilor reflecţiei fenomenologice pe tărâmul concretului, spre deosebire de Husserl care vede în fenomenologie un punct de plecare în reflecţia filosofică. Dacă pentru Husserl fenomenologia se află înaintea filosofiei, pentru Scheler fenomenologia se află situată între filosofie şi celelalte domenii ale cunoaşterii. „Tocmai interpretarea cunoaşterii ca intuiţie, deci ca privire directă a lucrului însuşi, a fost cea

care l-a condus pe Scheler la fenomenologie. Pentru el fenomenologia era un mijloc în vederea extinderii domeniului de reflecţie al filosofiei spre acele sfere care sunt experimentate într-o prezenţă imediată … fenomenologia reprezenta, în ultimă instanţă, doar un mijloc la care trebuia renunţat sau care trebuia înlocuit, atunci când acest lucru se impunea"[63]. Poziţiile celor doi gânditori i-au împiedicat să aibă o colaborare strânsă, deşi s-au preţuit reciproc. Un lucru este cert: amândoi s-au raportat direct, făţiş sau mai puţin făţiş, la opera marelui Kant.

*Formalismul în etică şi etica materială a valorilor* este apreciată ca fiind lucrarea principală a lui Scheler, lucrare ce conţine un important demers fenomenologic în domeniul moralei şi al teoriei valorilor. În acest demers, face referire în permanenţă la trei tipuri de cunoaştere, de experienţă, aşa cum le numeşte el: cunoaşterea comună sau experienţa naturală, curentă; cunoaşterea ştiinţifică sau experienţa ştiinţifică şi cunoaşterea fenomenologică sau experienţa fenomenologică. El realizează o descriere specifică, graduală, a trecerii de la concret la abstract şi caută să lămurească, o dată pentru totdeauna, raportul dintre concret şi abstract, precum şi importanţa acestuia pentru noi. Precizăm faptul că această lucrare este însoţită de studii care întregesc efortul susţinut de a releva rolul şi importanţa celor trei tipuri de cunoaştere. Studiile au apărut postum, iar imaginea de ansamblu asupra dimensiunii efortului depus de Scheler a fost posibilă după inventarierea întregii opere. Aşadar, vorbim despre aceste tipuri de cunoaştere relevate în lucrarea amintită şi, mai ales, în studiile elaborate în aceeaşi perioadă de timp (dar publicate postum), dintre care amintim: *Teoria*

---

[63] Anton Hüghi şi Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, Bucureşti, 2003, p. 101.

*celor trei tipuri de fapte* şi *Fenomenologie şi teoria cunoaşterii*[64]. Scheler este de părere că fiecare dintre aceste tipuri de experienţă contribuie la evoluţia omului. Nu acordă un spaţiu privilegiat uneia sau alteia; toate sunt necesare pentru devenirea noastră ca oameni şi, mai ales, ca persoane. *Îl preocupă deopotrivă omul ca valoare etică şi ca valoare cognitivă*. Omul ca subiect cunoscător trăieşte experienţele amintite, când separat, când amestecate. În studiile sale explică detaliat procesul trecerii de la o experienţă la următoarea. Referindu-se la *experienţa naturală*, Scheler ne arată că aceasta nu este altceva decât *trăirea nemijlocită, raportul nostru direct cu lucrurile, cu fiinţele, cu ceilalţi oameni*. Lumea naturală este independentă de noi, de conştiinţa şi voinţa noastră, adică are o existenţă obiectivă. Din momentul în care o percepem, devine o existenţă subiectivă pentru noi. Experienţa ştiinţifică o face să arate altfel în mintea noastră, decât în natură. Scheler ne arată că în natură piatra nu este un complex de molecule aşa cum este în experienţa noastră ştiinţifică. Simţurile fac parte din experienţa naturală, cu ajutorul lor percepem lumea aşa cum ni se înfăţişează. „Trăirea nemijlocită a lumii este aceea care primează în om. El trăieşte în modul natural al experienţei, înainte de a se manifesta ştiinţific sau de a fi ajuns la o treaptă filosofică a conştiinţei şi se reîntoarce permanent la aceasta. Alături de lucrurile din experienţa concretă, acesteia îi aparţine şi un mod propriu de gândire, gândirea naturală, sau «intelectul uman sănătos», care dezvoltă un limbaj specific şi un tip de raportare practică la mediu în funcţie de componenţa acestuia. Astfel, felul în

---

[64] Claudiu Baciu, *Experiență fenomenologică și conținut apriori la Max Scheler*, Revista de filosofie a Academiei Române, nr. 3-4, Bucureşti, 2003, pp. 335 - 339.

care mânuim lucrurile din jurul nostru reprezintă, am spune, intuiţia cea mai simplă a diferitelor instrumente mentale pe care le vom utiliza ulterior în contexte mult mai elaborate, precum este cel teoretic"[65]. În experienţa naturală sunt implicate, pe de o parte, corporalitatea, iar pe de altă parte, structura sensibilă a omului. *Stările şi nevoile noastre corporale sunt orientate către existenţa exterioară*; aceasta din urmă nu îşi descoperă aspectele de la sine. Ea acţionează asupra organelor noastre de simţ în condiţiile în care nevoile şi stările corporale sunt orientate către existenţa exterioară. *Orientarea nu se produce oricum: existenţa exterioară trebuie să fie legată cumva de aceste stări, ea trebuie să conţină ceva care să corespundă stării şi să exercite atracţie asupra ei*. „Această atracţie este punctul de pornire al unei anumite acţiuni îndreptate spre existent, acţiune care la rândul ei şi ea va prelua «datul» dintr-o anumită perspectivă. Pe de altă parte, fundamentală pentru constituirea datului este însăşi structura sensibilităţii noastre, bazată pe spaţiu şi timp. Prin mijlocirea acestora, omul poate sesiza mişcarea, transformarea, cât şi relaţiile de simultaneitate sau de succesiune".[66]

*Experienţa ştiinţifică* a lui Scheler are în vedere ştiinţele naturii. Spre deosebire de Husserl, acesta pune în legătură aceste experienţe; ele nu există absolut independent. În cadrul experienţei ştiinţifice şi a celei fenomenologice, gândirea nu se detaşează total de lumea naturală. Scheler nu este atât de radical precum Husserl în reducţia fenomenologică; nu izolează esenţa pură în gândirea pură, ci caută să o identifice în cadrul acestor tipuri de experienţe. El caută să identifice ceea ce este comun în cadrul acestor

[65] *Ibidem*, p. 328.
[66] *Ibidem*, p. 328.

experienţe, ca *esenţa pură*. În cadrul experienţei ştiinţifice, cercetătorul are în vedere tot faptele empirice, dar privite în mod abstract. Observaţiile experienţei nemijlocite a lumii sunt ordonate logic în cadrul experienţei ştiinţifice; se urmăreşte descoperirea regularităţii într-un volum cât mai mare de fapte, a unor entităţi universal valabile. „Obiectele experienţei ştiinţifice nu mai sunt astfel lucrurile nemijlocite, ci «stări de fapte», adică nişte construcţii astfel realizate încât să corespundă unor teorii”[67]. În cadrul experienţei ştiinţifice, cercetătorul elaborează ipoteza (pe baza unor explorări prealabile) pe care apoi le testează pentru a vedea dacă enunţul ipotezei se confirmă sau se infirmă. Prin urmare, în cadrul acestei experienţe omul pleacă de la construcţii teoretice, tocmai pentru a înţelege mai bine manifestările lumii naturale şi, în ultimă instanţă, pentru a o putea domina. Însuşi Scheler caracterizează *experienţa ştiinţifică* drept o „*cunoaştere orientată spre performanţă şi dominare*”. Cercetarea ştiinţifică are o metodologie şi metode proprii de explorare a lumii naturale (dezvoltate de către om, progresiv, pe parcursul evoluţiei cunoaşterii ştiinţifice). Cercetarea ştiinţifică este un univers creat de om care, la rândul său, trebuie cunoscut. Astfel, putem cunoaşte lumea empirică, naturală numai după ce ne vom fi însuşit modalităţile de cunoaştere ştiinţifică. Nevoile umane, din ce în ce mai elevate, sunt cele care determină construcţia a noi modalităţi (din ce în ce mai performante) de explorare a lumii, de utilizare a resurselor ei. Se afirmă faptul că Scheler riscă două mari erori atunci când aduce în atenţie această diversitate de experienţe. Experienţa stratificată poate crea convingerea că şi realitatea este împărţită în mai multe regiuni. De aici decurge cea de a doua mare eroare,

[67] *Ibidem*, p. 329.

aceea că subiectul cunoaşterii (adică omul) este mereu identic cu sine, neschimbabil. În pluridimensionalitatea experienţei, concepute de Scheler, stau următoarele pericole:

„a) acceptând ideea unor mai multe niveluri ale experienţei, se poate crea impresia că realitatea ar fi împărţită în mai multe regiuni şi că prin însumarea sau alăturarea diferitelor cunoştinţe şi moduri de experimentare s-ar ajunge la o cunoaştere exhaustivă a realităţii. Eroarea unei asemenea înţelegeri constă în faptul că ea priveşte subiectul cunoaşterii, cel care are şi realizează experienţe în diferite planuri, ca fiind imuabil, ca fiind situat cumva deasupra acestora şi independent de acestea;

b) a înţelege pluralitatea avută în vedere în sens gradual, înţeles potrivit căruia diferitele planuri ale experienţei cunosc doar o diferenţă graduală în privinţa apropierii lor de realitate. Şi o atare înţelegere este eronată, întrucât subiectul cognitiv este considerat tot ca fiind imuabil. Pluralitatea experienţei ar trebui înţeleasă ca incluzând nu doar o diferenţă în privinţa tipurilor de experienţă, ci şi a subiectului care realizează acele experienţe"[68]. În demersul lui Scheler întâlnim expresia „relativitate a existenţei".

Aceasta deoarece el consideră că în cadrul fiecărui tip de experienţă „se deschide un acces propriu acesteia la obiectul ei, acces posibil printr-o modalitate specifică subiectivităţii"[69]. Conchidem că subiectivitatea dobândeşte caracter specific în funcţie de tipul de experienţă vizat.

În demersul său, bine structurat, Scheler se confruntă cu problema raportului dintre experienţă şi adevăr. A relevat diferite tipuri de experienţă, diferitele constituiri ale subiec-

---

[68] Michael Gabel, *Intentionalität des Geistes*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1991, p. 42.

[69] *Ibidem*, p. 330.

tivităţii şi obiectivităţii, a clarificat faptul că experienţele nu sunt reductibile unele la altele. Astfel, rezultatele cercetării ştiinţifice nu sunt universal valabile. Fiecare tip de experienţă (şi Scheler se referă la experienţa naturală, experienţa ştiinţifică şi experienţa metafizică) constituie o realitate inconfundabilă. Astfel, Scheler validează „relativitatea existenţei" deoarece „realitatea care este «dată» într-o anumită experienţă nu poate fi regăsită în nici o alta"[70]. Tocmai „relativitatea existenţei" despre care Scheler ne vorbeşte ridică o nouă problemă pentru acesta: dacă realitatea ni se descoperă în trepte, e posibil ca şi valoarea de adevăr a cunoştinţelor noastre să fie pusă sub semnul întrebării. Se întreabă care este sursa erorii şi revine asupra consideraţiilor făcute în legătură cu experienţa naturală. Dacă până în acest moment al demersului considera experienţa naturală principala sursă a erorii (datorită caracterului „subiectiv" al acesteia), acum el vede în experienţa naturală un domeniu al existenţei care are propriile criterii ale adevărului şi care se delimitează de criteriile adevărului ştiinţific. După o reflecţie îndelungată, Max Scheler ajunge la concluzia că eroarea produsă cel mai frecvent este „eroarea metafizică", „adică eroarea de a privi un tip de obiectivitate dintr-un domeniu empiric ca fiind definitoriu şi pentru alte domenii empirice"[71]. Un lucru este clar pentru acest gânditor: fiecare tip de experienţă descoperă adevăruri valabile pentru experienţa respectivă. Trecerea pe tărâmul unui alt tip de experienţă nu ne păstrează valabilitatea adevărului descoperit. Enunţul considerat ca având valoare de adevăr în cadrul experienţei naturale poate să fie de folos în cadrul experienţei ştiinţifice. Aceasta nu înseamnă

---

[70] *Ibidem*, p. 330.
[71] *Ibidem*, p. 330.

să respingem adevărurile diferitelor tipuri de experienţă, ci doar să ţinem cont de faptul că ele nu sunt universal valabile. Ori fenomenologia caută să descopere tocmai un astfel de adevăr la care să se poată reduce orice cunoştinţă. Scheler îşi propune un *salt uriaş: de la „eroarea metafizică", frecvent întâlnită, la adevărul fenomenologic*. El îşi pune două probleme: prima este legată de delimitarea clară dintre experienţa naturală şi experienţa ştiinţifică. Noi am spune că ele se întrepătrund în anumite zone şi se completează. A doua problemă este legată de faptul că „ele conţin în actul desfăşurării lor momente ce nu sunt prezente în conştiinţa celui ce le realizează … Scheler consideră că omul trebuie să-şi dea seama de acest moment, să încerce să şi-l explice. Eterogenitatea celor două tipuri de experienţă vădeşte însă faptul că dezvăluirea respectivului moment nu poate avea loc în nici unul dintre cele două domenii, ci este necesar un nou plan, în care să apară ceea ce face posibil – ca inteligibilitate – întregul câmp al experienţei. *Această nouă dimensiune este experienţa fenomenologică*"[72]. Ne întrebăm cum poate experienţa fenomenologică să rezolve probleme ce nu pot fi rezolvate de celelalte tipuri de experienţă. Argumentul lui Max Scheler este faptul că experienţa fenomenologică este independentă de structura corporal sensibilă a subiectului ce o desfăşoară. Aceasta datorită faptului că obiectul experienţei fenomenologice nu transcende conştiinţei noastre, ci e cu totul special. De altfel, Scheler afirma: „*fenomenologia* nu este numele unei ştiinţe noi, nici un termen care să-l înlocuiască pe cel de filosofie, ci *numele unei orientări a privirii spirituale* (eine Eistellung des geistigen Schauens) *în care ajungem să privim sau să trăim*

[72] *Ibidem*, p. 331.

*ceea ce fără ea rămâne ascuns*; adică un imperiu de «fapte» având un specific aparte"[73]. Aceste fapte au caracter a priori pentru Scheler; ele sunt, de fapt, o „unitate ideală de semnificaţie"[74]. Aceasta înseamnă că obiectul fenomenologiei nu depinde de intervenţia postulatorie a subiectului care îl gândeşte şi nici nu se află în afara acestuia. Intuiţia nemijlocită de care ne vorbeşte Scheler are un conţinut denumit de acesta „*fenomen*". „fenomenul nu are nimic de-a face nici cu actul intelectual de postulare sau de instituire a unui obiect şi nici cu apariţia (Erscheinung) concretă a acestuia în experienţă. Intuiţia de acest tip o numeşte Scheler *intuiţie eidetică* (Wesensschaum) sau intuiţie fenomenologică, precum şi experienţă fenomenologică"[75]. Am putea spune că experienţa fenomenologică se deosebeşte de experienţa naturală sau de cea ştiinţifică prin faptul că ea poate să aibă acces nemijlocit la fapte, fără a folosi o entitate intermediară. *Astfel, experienţa în genere devine mijlocită de intuiţia fenomenologică*. Ea permite înţelegerea nemijlocită a unui fapt oarecare. După Scheler, *un obiect ne este dat prin intuiţie*. Obiectul care ne apare în intuiţie nu are o imagine completă sau mai puţin completă, profundă sau mai puţin profundă, ci „el este privit (*erchaut*) şi astfel dat prin el însuşi"[76], fără a avea un caracter universal sau un caracter individual. Am fi tentaţi să credem că *intuiţia fenomenologică* este efemeră. Dar nu este aşa, deoarece ea *vizează esenţa fenomenologică a lucrurilor, aflată dincolo de realitate, în conştiinţa pură*. Entităţile ideale date de intuiţia fenomenologică sunt considerate de Scheler a fi a priori. Dacă la

---

[73] Claudiu Baciu, *Experienţă fenomenologică şi conţinut apriori la Max Scheler*, Revista de filosofie a Academiei Române, nr. 3-4, Bucureşti, 2003, p. 331.
[74] *Ibidem*, p. 332.
[75] *Ibidem*, p. 331.
[76] *Ibidem*, p. 331.

Kant a priori-ul caracterizează un concept sau un enunţ, la Scheler a prirori-ul „este el însuşi un *domeniu faptic*, face parte din ceea ce este dat, dintr-o sferă a faptelor nemijlocit date în conştiinţă"[77]. Cercetarea unui asemenea *domeniu faptic aprioric* presupune ca el să fie dat în prealabil pentru ca observaţia însăşi să poată fi orientată. Scheler ne explică faptul că noi deţinem aprioric sensul conceptelor, iar atunci când vrem să le explicăm nu putem să apelăm la ceea ce ştim aprioric despre ele. Astfel, conţinuturile a priori sunt doar delimitate şi introduse în orizontul intuirii fenomenologice. Experienţa fenomenologică are acces nemijlocit la fapte (dacă avem în vedere faptul că intuiţia fenomenologică face parte din ea).

*Experienţa fenomenologică* (dacă o putem numi astfel) se defineşte prin faptul că *este a-simbolică*, dar poate da conţinut oricărui simbol. De asemenea, ea se defineşte prin faptul că are un *caracter imanent*, adică doar ceea ce este în actul actual de experienţă este intuitiv. În cadrul altui tip de experienţă, conţinutul actului este transcendent. Pentru acest fenomenolog, experienţa fenomenologică se caracterizează prin faptul că în cadrul ei nu se face distincţie între ceea ce se are în vedere şi ceea ce este dat în mod nemijlocit. În concepţia lui Scheler, conţinutul a priori-ului este dat întotdeauna în experienţă şi prin urmare, este dat în mod nemijlocit în gândire. Observăm că respinge a priori-ul kantian şi îl transformă în intuiţie nemijlocită, pură. Între experienţa fenomenologică şi celelalte tipuri de experienţă există deosebiri esenţiale. Sunt domenii care funcţionează după reguli diferite. Ceea ce în experienţa fenomenologică ne apare ca obiect al intuiţiei, ca fapte pure ale intuiţiei, în experienţa ştiinţifică, de exemplu, ne apare ca structură sau

[77] *Ibidem*, p. 332.

ca lege formală care să ne permită înţelegerea tipului de experienţă.

Acest fenomenolog s-a raportat în permanenţă la concepţia kantiană pe care a apreciat-o, dar nu a ezitat să-i scoată în evidenţă limitele. În acelaşi timp, observăm că se pune în acord, prin explicaţiile sale, cu punctul de vedere husserlian, dar având nenumărate contribuţii proprii la devenirea a ceea ce mai târziu avea să devină curentul fenomenologic în filosofie. El a aplicat această concepţie la filosofia morală, care l-a interesat în mod deosebit. Astfel, se numără prin primii filosofi care au elaborat aplicaţii practice ale fenomenologiei.

### 2.1.1. **Intenţionalitatea emoţională**

În cadrul filosofiei morale, Scheler face deosebirea între *om* şi *persoană*, aceasta din urmă având un *anumit nivel spiritual*, fiind capabilă de un *comportament matur*, de *acţiuni coerente*. În concepţia exprimată în scrierile sale, acest autor împleteşte fenomenologia cu sociologia şi etica pentru a descoperi un ideal etic, benefic individului. De aici transpare interesul său pentru o „societate solidară care îi va recunoaşte fiecărui individ valoarea lui proprie, individuală, solicitând totodată de la acesta să-şi îndeplinească obligaţiile faţă de ceilalţi oameni”[78]. A încercat ca printr-o analiză fenomenologică să descopere un ideal etic, dar s-a apropiat, în scrierile sale târzii, de o interpretare religioasă. Cu toate acestea, demersul său este remarcabil şi s-a constituit într-o sursă de inspiraţie pentru urmaşii săi. Valorile au însemnat pentru Scheler cea mai înaltă obiectivare a existenţei umane. Le-a acordat o atenţie deosebită

[78] Anton Hüghi şi Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, Bucureşti, 2003, p. 109.

şi, ca şi în cunoaştere, a căutat să distingă valorile esenţiale, extrem de importante pentru om şi evoluţia sa socială, spirituală, morală. Şi aici concepţia sa se împleteşte cu cea a lui Kant, dar condiţiile social-istorice schimbate sunt cele care îl determină pe Scheler să caute noi explicaţii şi să contureze noi argumente pentru o viaţă social-morală sănătoasă. El acordă o atenţie deosebită iubirii, sentimentelor, afecţiunii care generează valori superioare pentru o persoană. *Iubirea este orientată fenomenologic spre individ ne explică el*, iubirea nu are un înţeles comun. Iubim o persoană pentru ceea ce are ca valoare în sine, nu pentru calităţi trecătoare. În viziunea sa, trebuie să iubim toţi oamenii ca pe nişte persoane purtătoare de valoare. Astfel, iubirea devine absolută deoarece nu este dependentă de schimbările inevitabile ale persoanei. Schimbările persoanei se înscriu în mod firesc în atributele evoluţiei sale. Pentru a evita efemeritatea iubirii, autorul nostru găseşte un obiect valabil tot timpul, nealterat de trecerea timpului: *omul ca purtător de valoare*. Nu trebuie să înţelegem că iubirea este una abstractă, deoarece ea este „*întotdeauna orientată spre individ în unicitatea sa*".[79]

„Scheler a analizat pe larg intenţionalitatea emoţională, de fapt viaţa afectivă. Piesa esenţială prin care Scheler se desparte definitiv de tradiţie şi se opune intelectualismului modern o constituie teoria sentimentului. Prin aceasta el se opune, ca şi Husserl, psihologismului, deşi menţionează mereu importanţa unei psihologii experimentale. Principala orientare în dezbaterea sa, în jurul unei fenomenologii a sentimentului, are în vedere relevarea valorilor în viaţa emoţională".[80]

---

[79] *Ibidem,* p. 109.

[80] Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, pp. 135-140.

Dar să vedem ce reprezintă valorile pentru Scheler. Pentru el valorile nu sunt nimic altceva decât fenomene care ies la iveală cu ajutorul experienţei fenomenologice. Prin urmare, el pleacă şi în etică de la conceptul husserlian de fenomen, ce include structura eidetică dată de intuiţia fenomenologică a esenţelor. Cu alte cuvinte, el caută să facă distincţia între un obiect considerat a fi frumos (şi care este un bun estetic) şi frumuseţea în sine. Astfel, „obiectul frumos aparţine lumii reale, în timp ce frumuseţea ca valoare poate fi atribuită unui domeniu obiectual ideal de sine stătător, care se raportează a priori la lumea efectivă a bunurilor (a valorilor realizate). Sarcina fenomenologiei este să facă posibilă o experienţă (intuiţie) a acestei lumi a valorilor, astfel încât să putem da o explicaţie apriorică a structurii ierarhizate a sistemului de valori"[81]. Scheler e de părere că (în privinţa valorilor) nici percepţia şi nici gândirea nu ne oferă experienţa valorilor, ci sentimentele. „Un bun este experimentat printr-o relaţie afectivă cu acesta, iar valorile sunt experimentate prin experienţa structurilor a priorice care caracterizează aceste acte afective. Nu doar obiectul empiric şi actul empiric de cunoaştere au structuri apriorice, ci şi *latura emoţională a spiritului are un conţinut aprioric*"[82]. Observăm că la acest fenomenolog viaţa afectivă nu este altceva decât un tip de experienţă (cea fenomenologică) cu ajutorul căreia putem avea o cunoaştere apriorică a relaţiilor interne dintre valori, iar *valorile vizează forme de experienţă afectivă. Valoarea generează o atitudine afectivă din partea celui ce sesizează valoarea. Sarcina fenomenologiei este*, după Max Scheler, *aceea de a releva relaţiile apriorice dintre experienţa afectivă şi valoare*.

---

[81] *Ibidem*, p. 105.

[82] M. Scheler*, citat de* A. Hüghi şi P. Lübcke(coord.), *Filosofia în secolul XX*, Bucureşti, Editura All, 2003, p.181.

Afirmaţia sa este argumentată prin următoarea explicaţie: noi cunoaştem, prin mijlocirea sentimentelor, relaţiile esenţiale, obiective dintre valori, dar aceste relaţii sunt independente de faptul că noi le cunoaştem. *O valoare ne trimite la o serie de acte afective posibile, prin intermediul cărora poate fi cunoscută*. Conchidem că *valoarea există în sine ca esenţă, iar noi avem acces la ea prin acte afective*, ele intermediind cunoaşterea valorilor. În cazul valorilor, nu raţiunea, nu logica, nu percepţia, ci *emoţionalitatea este puntea de legătură dintre valoarea în sine şi cel ce o sesizează*. Emoţionalitatea ne oferă posibilitatea sesizării valorii existente în sine, independentă de subiect.

Scheler a elaborat o ierarhie a modalităţilor de manifestare a valorii şi experienţele valorii corespunzătoare acestora: la bază a pus *plăcutul* şi *neplăcutul*, ce pot fi cunoscute prin plăcere şi suferinţă. Apoi urmează *valorile vitale* legate de viaţa ca atare. În continuare a plasat valorile spirituale, cum ar fi frumos – urât, dreptate – nedreptate. Iar în vârful ierarhiei a plasat *sacrul* şi *non-sacrul*, experimentate prin trăiri cum ar fi fericirea sau, dimpotrivă, disperarea.

Se pare că Scheler a utilizat fenomenologia în explicaţia valorilor ca argument imbatabil împotriva *moralei kantiene şi neokantiene*, şi, mai ales, împotriva *utilitarismului*, care câştigase teren în acea perioadă, şi care-l estompa pe om ca valoare în sine. Filosofia elaborată de Max Scheler este valoroasă prin mesajul pe care ea îl transmite generaţiei sale de gânditori, dar şi celor ce i-au urmat. Ideile sale suscită interes cognitiv pentru gânditori din diverse domenii ale vieţii spirituale; prin urmare, şi pentru cei interesaţi de devenirea fenomenologiei (unde contribuţia sa este incontestabilă).

## 2.2. *Fenomenologie şi ontologie la Nicolai Hartmann*

Nicolai Hartmann a trăit între anii 1882-1950. Fenomenologia a avut un rol deosebit de important în evoluţia filosofică a acestui gânditor, deşi obiectivul său filosofic a fost ontologia critică. Cu toate acestea, el s-a preocupat şi de „metafizica" cunoaşterii. Una dintre convingerile filosofice exprimate de acesta se referă la faptul că filosofii văd probleme acolo unde oamenii obişnuiţi nu le văd nicidecum. Epoca în care a trăit a fost marcată de intense demersuri pe plan ştiinţific, cultural, tehnic, dar şi filosofic. Acest gânditor a ţinut să precizeze că spiritul filosofic caută să pună în acord ideile din diverse domenii, iar acest lucru nu îl poate face oricine, ci numai persoane înclinate către reflecţia filosofică. În această perioadă, mai mult ca oricând, se simţea nevoia unei coordonări a tuturor cunoştinţelor pentru ca ele să folosească realmente la îmbunătăţirea condiţiei umane. Şi ce altceva poate contribui mai mult la înţelegerea condiţiei umane, a condiţiei intelectuale, în special, decât rezolvarea problemelor cunoaşterii şi ale existenţei. Într-o perioadă în care ştiinţa începe să-l îndepărteze pe om de condiţia sa naturală, e important să ne apropiem de acesta prin filosofie. Hartmann a fost şi el influenţat de această nouă filosofie – fenomenologia. De altfel, fenomenologia a depăşit graniţele Germaniei şi a cucerit întreaga Europă. După germani, francezii sunt cei mai activi în această zonă a filosofiei. În cultura germană, Hartmann a avut locul său bine definit. Intenţia sa declarată a fost aceea să restabilească vechile tradiţii ale gândirii filosofice. E de la sine înţeles că şi el a fost marcat de filosofiile lui Platon, Aristotel, Kant, dar şi de progresele ştiinţifice (fără precedent) ce au caracterizat anii în care a trăit. În filosofia contemporană

spiritele ştiinţific şi filosofic, alături de cel religios se împletesc în permanenţă. Este evident faptul că actualmente se face filosofie ţinând cont în primul rând de om. Omul se află în centrul reflecţiilor contemporane. Hartmann s-a înscris şi el în această nuanţă a filosofiei contemporane.

Este bine cunoscut că Hartmann s-a declarat el însuşi orientat către ontologie, pe care a încercat să o analizeze prin prisma unei concepţii realiste, dar în opoziţie cu ideile neokantiene (privitoare la cunoaştere) şi fenomenologice. Noi credem că această opoziţie se justifică prin dorinţa gânditorului de a întări punctul său de vedere cu privire la ontologie. Şi el s-a raportat la fenomenologie, din moment ce încearcă să o respingă. Îndrăznim să afirmăm că el a căutat să disloce problemele de cunoaştere şi să le integreze în ontologie, astfel încât teoria cunoaşterii să devină tot o teorie a existenţei. Pentru el cunoaşterea este integrată existenţei. Susţine faptul că eul cunoscător poate deveni el însuşi obiect al cunoaşterii. La început, Hartmann a fost de acord cu neokantianismul. Chiar teza sa de doctorat intitulată *Platon Logik des Sein* şi susţinută în 1909 este o interpretare a filosofiei lui Platon, de pe poziţiile logicismului neokantian. Deşi a susţinut punctul de vedere care aducea în discuţie „lucrul în sine", „transcendentul" („fiinţa" transsubiectivă), a fost interesat şi de punctul de vedere care arăta că subiectul cunoaşterii creează obiectul cunoaşterii în chiar actul cunoaşterii. Curând însă, Hartmann avea să-şi contureze propria părere şi mai ales să o susţină cu tărie. Astfel, el a devenit întemeietorul „ontologiei critice". Din această perspectivă, bine definită, a criticat subiectivismul neokantian, fenomenologic şi neopozitivist. În 1935 a publicat *Contribuţii la întemeierea ontologiei*. De aici reiese cel mai clar faptul că Hartmann „concepea cunoaşterea ca pe o «prindere» a obiectului, nu ca pe o creare a lui

(cum o vedeau neokantienii), încercând să exprime caracterul relativ al cunoaşterii în raport cu obiectul care este inepuizabil"[83]. În cadrul ontologiei sale creează o doctrină a „sferelor" existenţei (pe care o împarte în „straturile": neorganic, organic, sufletesc, spiritual ş.a.m.d.) care exprimă credinţa sa că „sfera reală" şi „sfera ideală" au acelaşi grad de obiectivitate. La vremea la care Hartmann se arăta interesat în mod deosebit de gândirea filosofică (de ontologie îndeosebi), filosofia fenomenologică se afla în plină ascensiune şi promitea să rezolve importante probleme cu care se confruntau gânditorii. E de la sine înţeles că ea a exercitat o influenţă importantă asupra lui Hartmann, cu atât mai mult cu cât ea are un pronunţat caracter realist. Fenomenologia lui Husserl se situează într-o oarecare măsură pe poziţiile neokantianismului (poate chiar de aici provine influenţa ei asupra lui Hartmann). Ea are baze apriorice ca şi neokantianismul, dar privite din perspectiva intuiţionistă şi nu logicistă. Metoda sa se bazează pe descrierea faptelor întemeiate pe observaţia lor directă, iar această calitate a lor de a fi observate în mod direct se atribuie nu faptelor percepute cu simţurile, ci intuiţiilor subiective ale gândirii. Hartmann a adoptat metoda descriptivă a fenomenologiei şi a încercat să o adapteze la analiza sa ontologică, deşi a testat-o mai întâi pe problema cunoaşterii. A considerat că punctul de plecare trebuie să îl constituie descrierea fenomenologică a procesului cognitiv. Următoarea etapă în cercetare o constituie, după acest gânditor, enunţarea problemelor filosofice asupra cunoaşterii şi încercarea rezolvării lor în limitele oferite de gândirea omenească.

„Prin deschiderea propusă de Husserl, prin efectiva pluralizare a discursului ontologic realizată de N. Hartmann,

---

[83] *Dicționar de filosofie*, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p. 318.

are loc astăzi o veritabilă mutaţie în mentalitatea reflexivă a omului modern şi în stilul său de gândire filosofică al veacului nostru".[84]

Trebuie precizat că perioada începutului de secol XX se caracterizează printr-o căutare a originalităţii în toate domeniile. Filosofia s-a supus şi ea acestei tendinţe de originalitate. Hartmann, deşi şi-a propus să meargă pe linia tradiţionalistă, a devenit original prin realismul să critic.

Hartmann considera că transcendenţa este aceea care separă obiectul şi subiectul cunoaşterii. Precizează că subiectul există numai pentru obiect, iar obiectul este fiinţa care, la rândul ei, există numai pentru subiect. Legătura lor este indisolubilă. În viziunea lui Hartmann fiinţa ca subiect este fundamental altceva decât fiinţa ca obiect, funcţiile lor fiind esenţial diferite. Într-o relaţie de cunoaştere subiectul percepe întotdeauna obiectul, iar acesta are funcţia de a putea fi perceput de subiect. Percepţia este explicată de Hartmann ca o „ieşire a subiectului în afara sferei sale, ca o *transapucare* în sfera pentru el transcendentă şi eterogenă a obiectului, o apucare a determinărilor receptate"[85]. Acest gânditor explică detaliat actul cunoaşterii şi analizează locul şi rolul obiectului şi subiectului cunoaşterii. Pune în evidenţă rolul pasiv al obiectului comparativ cu rolul activ al subiectului. Conchidem că fiinţarea subiectului e pusă în evidenţă de rolul său activ în cunoaştere. Hartmann caută să pună în legătură procesul cunoaşterii cu fiinţarea. „Subiectul nu poate «percepe» obiectul fără a se părăsi pe sine (fără a transcende); el nu poate fi conştient de

---

[84] Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, p. 157.

[85] N. Hartmann, *Grundzüge* – subcapitolul „Fenomenologia cunoaşterii", p. 43-59, citat de Alexandru Posescu în *Aspecte din filosofia contemporană*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1970.

«perceput» (des Ergriffenen) fără ca să se întoarcă la sine în sfera sa. Funcţia de cunoaştere se prezintă deci ca un act având trei momente: ca ieşire din sine, ca situare în afara sa şi ca reîntoarcere la sine a subiectului"[86]. Gânditorul arată că în urma acestui act obiectul rămâne intact şi nu devine imanent, lucru care nu se susţine, deoarece obiectul dobândeşte o existenţă ideală. Hartmann afirmă că în urma actului cunoaşterii, subiectul se modifică, dar obiectul păstrează aceleaşi determinări. Astfel, cunoaşterea este un fenomen de conştiinţă, aceasta din urmă fiinţând prin cunoaştere. În urma actului cunoaşterii, subiectul se îmbogăţeşte cu imaginea obiectului perceput. În cele din urmă, gânditorul acceptă imanenţa ca pe o transpunere a determinărilor obiectului în subiect. Ne vorbeşte despre transcenderea subiectului în cadrul actului cunoaşterii (mai exact în cadrul etapei de percepere), dar şi despre o transcendere a obiectului, prin faptul că obiectul determină modificări la nivelul subiectului, adică subiectul devine determinat. Înţelegem că raportul de determinare este unilateral chiar şi în situaţia când obiectul cunoaşterii devine, la rândul său, subiect care cunoaşte. Gânditorul a căutat să evite greşeala de a se înţelege că obiectul determină esenţial (complet, mai exact) subiectul. Sfera subiectului nu este modificată structural şi funcţional, în esenţa sa. De altfel, subiectul în virtutea esenţei sale are rol activ în cunoaştere şi produce cunoştinţe. Conştiinţa (ca o complexă entitate) are capacitatea de a deosebi între obiectul propriu-zis şi imaginea obiectului în conştiinţă, imagine care este însoţită de obiectivitate în măsura în care reflectă întocmai trăsăturile obiectului. Enunţul imaginii obiectului poartă pecetea adevărului sau falsului. Atunci când enunţul exprimat de

[86] *Ibidem*, pp. 43-59.

subiect corespunde trăsăturilor obiectului, avem de-a face cu un enunţ adevărat, conform unor interpretări. Hartmann, un spirit tenace, a pus în evidenţă nu numai caracterul receptiv al subiectului, ci şi caracterul său creator. Credem că autorul a fost influenţat, în această afirmaţie, de analizele psihologice asupra gândirii. În această perioadă cercetarea psihologică este intensă, dinamică, astfel încât apar diverse discipline ale psihologiei, cum ar fi psihologia cognitivă. Să nu uităm faptul că filosofia interpretează rezultatele ştiinţei. Gânditorul a dat atenţie deosebită faptului că imaginea subiectului despre obiect este una obiectivă, dar şi unică, în felul ei, datorită contribuţiei creatoare a subiectului la această imagine. Subiectul îşi aduce contribuţia în funcţie de experienţa sa, de interesul său pentru obiect, de educaţie, cultura din care provine, starea sa ş.a.m.d. Precizările psihologiei sunt pertinente, iar interpretarea lor filosofică nu poate să ducă decât la concluziile cele mai juste.

Insistăm asupra acestor probleme datorită faptului că Hartmann le-a acordat o importanţă deosebită, pentru a fi convingător atunci când ne vorbeşte despre *fiinţa în sine ontologică*. Dar până a ajunge la demonstraţia acesteia, Hartmann ne vorbeşte despre în-sinele gnoseologic. „în măsura în care obiectul cunoaşterii există independent de subiect şi de «perceperea» sa, trebuie să se vorbească despre o *fiinţare în sine a obiectului*. Aceasta este în întregime numai una gnoseologică; ea nu înseamnă nici un «lucru în sine» (fiinţare ontologică în sine), nici o simplă «fiinţă ideală» (fiinţare în sine logică). Poate înseamnă amândouă dar nu este stabilit asupra uneia din ele". Acest gânditor precizează că fiinţarea în sine a subiectului cunoaşterii este în primul rând gnoseologică. „Acelaşi fiinţând care în relaţia de cunoaştere este «obiectat» subiectului nu dispare în această obiectivare a sa. Acelaşi lucru se petrece şi cu subiectul. Şi

subiectul nu dispare în fiinţa sa de subiect pentru obiect, el mai are o altă fiinţă decât aceasta, întrucât mai are şi alte funcţii decât aceea a cunoaşterii. În aceasta constă *fiinţa în sine a subiectului* faţă de obiect"[87]. Observăm că acest filosof acordă atenţia în egală măsură subiectului şi obiectului cunoaşterii. Insistă asupra relaţiei de cunoaştere, caută să stabilească cât mai precis funcţiile celor doi termeni în relaţia de cunoaştere şi mai ales valoarea de adevăr a cunoştinţelor rezultate în urma desfăşurării procesului cunoaşterii. În demersul său, gânditorul afirmă: „Dacă în sinele gnoseologic al obiectului cunoaşterii are valoarea în sinelui ontologic, asupra acestui lucru va decide ontologia însăşi. Şi aici fenomenologia are de arătat numai fapte, şi anume acele fapte care includ în însuşi fenomenul cunoaşterii noţiunea unui «lucru în sine» (fie el aparent sau real)". Merge mai departe şi arată că în relaţia de cunoaştere o importanţă deosebită o are *transobiectvitatea*. În această situaţie relaţia cunoaşterii devine o *relaţie de existenţă* (Seinsrelation), după cum însuşi Hartmann afirmă. De asemenea, afirmă că obiectivitatea, cât şi transobiectivitatea sunt puncte de vedere gnoseologice cu privire la un lucru ontologic. Deosebit de relevant este următorul text dintr-unul dintre subcapitolele sale, intitulat „Fenomenologia cunoaşterii": „În sinele gnoseologic al obiectului (des Gegenstandes) îşi are rădăcina în „lucrul în sine" ca *fiinţă în sine ontologică*, după cum relaţia de cunoaştere şi-o are în relaţia de fiinţare (*Seinsrelation*) şi este purtată în întregime de ea şi înscăunată în ea (*eingebettet*). Dar ce este de înţeles prin „lucrul în sine" şi ce semnifică întreaga pătură adâncă ce-i aparţine, nu mai ţine de fenomenologie. Numai ontologia poate decide dacă fiinţa în sine gnoseologică are valoare de

[87] *Ibidem*, pp. 43-59.

fiinţă în sine ontologică. Şi aici fenomenologia nu are decât de arătat faptele"[88]. Observăm că Hartmann s-a străduit să facă o descriere fenomenologică a actului cognitiv. El s-a folosit de această metodă (nouă la acea vreme) în filosofie plecând de la convingerea că numai fenomenologia poate să depăşească punctul de vedere al psihologiei şi al logicii în analiza filosofică a cunoaşterii, mai exact, a actului cunoaşterii. Este lesne de înţeles că Hartmann avea convingerea că psihologia şi logica exagerează rolul subiectului în cunoaştere, lucru pe care nu l-a acceptat. S-a bazat pe fenomenologie ca fiind singura modalitate de a prezenta actul cunoaşterii dintr-o perspectivă realistă şi nepărtinitoare. A făcut o descriere a actului cunoaşterii şi a făcut o distincţie pur verbală între *în sinele gnoseologic* şi *în sinele ontologic* pentru a depăşi dificultăţile create de analiza logică şi psihologică a actului cunoaşterii. Însă, noi observăm că nu s-a putut delimita total de aceste puncte de vedere, de vreme ce foloseşte unele idei ce decurg din analizele lor. Unii comentatori ai filosofiei sale afirmă că realismul perspectivei fenomenologice nu se deosebeşte cu mult de realismul simţului comun. Noi însă apreciem faptul că acest gânditor a încercat să pună problemele altfel decât predecesorii săi. Numai dintr-o astfel de atitudine poate să se nască aprofundarea problemelor filosofice. El s-a străduit să realizeze o descriere fenomenologică a actului cognitiv pentru a dovedi realitatea obiectivă a obiectului cunoscut prin mijlocirea conştiinţei problemei şi progresul cunoaşterii. Considerăm că nu avem argumente să contrazicem unele afirmaţii juste ale lui Hartmann. Afirmă că obiectele reale sunt obiecte de cunoscut, dar că noi nu putem să cunoaştem decât o parte dintre ele, iar ceea ce cunoaştem

[88] *Ibidem*, pp. 43-59.

nu e cunoaştere propriu-zisă, ci e doar o transfigurare a obiectelor în mintea noastră. Prima parte a afirmaţiei nu e contestată, dar a doua parte ridică următoarea problemă: ce este de fapt cunoaşterea? Prin demersul pe care l-a întreprins, Hartmann şi-a întărit convingerea că din întregul univers (pentru el, *în sinele real*) al obiectelor de cunoscut, accesibile cunoaşterii sunt doar unele, altele rămânând inaccesibile pentru totdeauna, acestea din urmă fiind iraţionale şi prin urmare de „neprins" de către conştiinţă. Numai ceea ce este raţional este cognoscibil, după părerea sa. „Trans-obiectivul" este termenul ce desemnează partea obiectelor iraţionale, incognoscibile. Tenace cum îl percepem, afirmă că de fapt *transobiectivul transinteligibil* este acela care împiedică accesul către obiecte, deoarece *transobiectivul inteligibil* ne dă posibilitatea accederii către obiecte în urma unor operaţii ale gândirii. El nu exclude posibilitatea ca părţi din incognoscibil să devină cognoscibile, dar rămâne pe poziţia că întotdeauna vor exista entităţi incognoscibile, în sensul că ele conţin elemente ireductibile la formele gândirii noastre logice. Interpreţii îl caracterizează ca fiind agnostic; noi am spune că este doar prudent ca o consecinţă a tendinţei sale către realismul critic.

În descrierea sa fenomenologică, Hartmann prezintă cunoaşterea ca pe „un fapt de transcendere a eu-ului cunoscător în lumea obiectivă a non-eu-lui de cunoscut, constând în „prinderea" lui, adică în transformarea lui în obiect cunoscut. Cu aceasta problema realităţii lumii obiective ar deveni, după el, ca de la sine rezolvată: lumea obiectivă există ca «transcendenţă», iar cunoaşterea ei este posibilă ca „obiectitate" a acesteia, cu alte cuvinte ca posibilitate a ei de a deveni obiect cunoscut pentru subiectul cunoscător. Aşa stând lucrurile, realitatea transcendentului, adică existenţa lumii obiective deosebită şi independentă de

subiectul cunoscător, nu mai constituie pentru Hartmann o problemă. Lumea obiectivă este reală, iar cunoaşterea ei este posibilă, chiar dacă numai în formele „simbolice" ale sensibilităţii şi ale intelectului, cum admite el".[89]

În studiul filosofiei sale distingem nenumărate probleme ridicate de acesta în legătură cu subiectul cunoscător. De altfel, majoritatea gânditorilor (preocupaţi de teoria cunoaşterii) acordă o atenţie deosebită subiectului cunoaşterii. Aceasta este problema care diversifică părerile, creează fascinaţie şi alimentează continuu dorinţa de explorare. Hartmann a întâmpinat şi el dificultăţi în efortul de a elucida mecanismele de cunoaştere ale subiectului. Arată că orientându-ne după ceea ce a fost denumit „principiu al conştiinţei", eul are cunoştinţă numai despre ceea ce se petrece în propria fiinţă, adică, subiectul cunoscător, fiind în esenţa sa imanenţă, există în sine şi numai în sine. În aceste condiţii, autorul este pus în dificultate atunci când trebuie să răspundă la întrebarea: „cum este posibil ca el să iasă din sine şi să se înapoieze pentru „a prinde" transcendentul care … există deosebit şi independent de subiectul cunoscător?". Hartmann recunoaşte această dificultate creată de opţiunea sa pentru folosirea metodei fenomenologice în descrierea actului cognitiv. De aceea el împrumută de la Aristotel termenul „aporie" care înseamnă lipsă de trecere sau drum înfundat. A formulat mai multe aporii, dar ceea ce ne interesează în mod deosebit este „aporia generală a cunoaşterii". „Cum e posibil să existe între subiect şi obiect o *relaţie actuală*, câtă vreme sferele lor sunt în asemenea chip separate şi reciproc transcendente, încât fiecare din ele există pentru sine în afara relaţiei? Sau relaţia lor este

---

[89] Al. Posescu (coord.), *Aspecte din filosofia contemporană*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1970, p. 27.

inesenţială şi inactuală, sau ea le suspendă transcendenţa".[90] Dacă fiecare dintre termenii cunoaşterii (subiect şi obiect) sunt transcendenţi, cum devine posibilă relaţia lor? Însuşi Hartmann recunoaşte că fiinţarea în afară de sine a subiectului în timpul actului cognitiv rămâne o problemă de rezolvat (fiindcă speranţa şi încrederea nu-i lipsesc, din moment ce s-a angajat pe acest drum al năzuinţei). Conştiinţa are ca esenţă faptul că ea nu „prinde" decât propriile conţinuturi; ea nu poate ieşi în afara sa. Dar principiul conştiinţei arată astfel: „în timp ce conştiinţa stabileşte ceva ca fiind în afara sa, acest ceva este în realitate pus în sine, gândit, intuit, simţit de conştiinţă"[91]. Hartmann constată şi el că ne confruntăm inevitabil cu o antinomie a conştiinţei. „Exterioritatea subiectului în funcţia cunoaşterii nu se împacă cu prizonieratul ei în sine. Contradicţia s-ar situa deci între esenţa cunoaşterii şi esenţa conştiinţei. Şi ea este inevitabilă, pentru că numai o conştiinţă poate avea cunoaştere"[92]. Încearcă să rezolve această aporie şi altele prin problema ontologică a cunoaşterii. Astfel, el afirmă că posibilitatea perceperii, în genere, a datului, a intuiţiei apriorice, a criteriului adevărului, a conştiinţei problemei şi a progresului cunoaşterii ar avea rădăcina în *esenţa lucrului fiinţând* şi în relaţia fundamentală de fiinţare care le cuprinde pe acestea. Prin urmare, problema centrală metafizică a cunoaşterii este una ontologică. „Spiritul nu se mişcă în aer, noi îl cunoaştem numai ca viaţă spirituală purtată – purtată de fiinţa sufletească nu astfel decât aceasta este purtată de organic şi, mai departe, de material"[93]. *Se întreabă obsesiv*

---

[90] *Ibidem*, p. 28.
[91] *Ibidem*, p. 28.
[92] *Ibidem*, p. 28.
[93] Nicolai Hartmann, *Problema ființei spirituale şi alte scrieri filosofice*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008, p. 29.

*cum e posibil ca subiectul cunoscător, care este interioritate pură, să intre în relaţie (în actul cognitiv) cu obiectul de cunoscut, care este exterioritate pură?* Tocmai descrierea fenomenologică l-a pus în dificultate pe Hartmann. Cu toate acestea, nu renunţă să creadă în posibilitatea cunoaşterii şi rezolvă oarecum problema prin afirmaţia că subiectul şi obiectul actului cunoaşterii *au statut de fiinţe ontologice*. *Sunt independente, deosebite, dar într-o relaţie de determinare*. Noi credem că Hartmann a intuit orientarea intenţională a subiectului pur, dar nu a putut să o exprime.

Hartmann a recunoscut dificultăţile teoretice ridicate de neokantianism şi fenomenologie, dar în acelaşi timp a refuzat să se lanseze în afirmaţii speculative. A preferat drumul sinuos al certitudinii; nu de puţine ori a făcut apel la rezultatele ştiinţei, a respins superficialitatea şi s-a păstrat în limitele bunei credinţe. Noi credem că dezvoltarea ştiinţei de la acea vreme nu l-a ajutat prea mult pe Hartmann, deoarece aceste probleme ridicate de el au fost rezolvate mai târziu cu ajutorul ştiinţei. A trăit necesitatea rezolvării unor probleme, dar nu a avut instrumentele necesare pentru a le rezolva. Tenacitatea sa ne face să-l admirăm şi să-i urmăm exemplul.

### 2.3. ***Martin Heidegger în evoluţia fenomenologiei***

„Proiectul cel mai semnificativ al angajării fenomenologiei pe o direcţie ontologică, precum şi al conlucrării dintre fenomenologie şi hermeneutică aparţine lui Martin Heidegger, unul dintre cei mai productivi şi mai influenţi gânditori contemporani”.[94]

---

[94] Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, p. 166.

A trăit între anii 1889-1976 şi este considerat a fi unul dintre cei mai apreciaţi discipoli ai lui Edmund Husserl. Opera sa, considerată a fi fundamentală, se numeşte *Sein un Zeit*, adică *Fiinţă şi timp* şi a fost publicată în anul 1927. El a scris nenumărate volume (în jur de şaptezeci) şi, la fel ca şi Husserl, a început cu studii de logică. Tematica operei sale este diversă; cu toate acestea, de fiecare dată, s-a întors la problema care l-a frământat cel mai mult: *autenticitatea fiinţării umane*[95]. Spirit pătrunzător, Heidegger a devenit preocupat de filozofie după ce a citit studiile lui Brentano despre Aristotel, mai exact, despre conceptul de fiinţă la acesta. Odată începută, incursiunea sa în filosofie a fost marcată în bună măsură de opera filosofică a lui Husserl. El s-a apropiat de istoria filosofiei şi a aprofundat ideile presocratice, a studiat pe grecii Platon şi Aristotel, a fost acaparat de universul kantian, dar niciodată nu a renunţat la a se preocupa de „lucrul însuşi", idee elaborată de Husserl. Lucrările sale sunt pline de interogaţii filosofice, ca o consecinţă a traversării istoriei filosofiei cu mintea unui om plin de curiozitate şi care nu încetează a se minuna în faţa problematicii deosebit de complexe a acesteia. A dorit să contribuie creativ la istoria filosofiei, elaborând un aparat conceptual propriu care să răspundă la întrebările filosofice fundamentale. El a creat o terminologie proprie şi o analiză fenomenologică ce l-au făcut remarcat, mai întâi ca pedagog (în calitate de pedagog s-a bucurat de o audienţă remarcabilă la cursuri şi mai ales la seminarii) şi mai apoi ca autor. „Heidegger preţuieşte ceea ce el însuşi numea «drumul meu în fenomenologie» şi îşi precizează opţiunea pentru fenomenologie ca metodă"[96]. Se pare că în lucrarea

---

[95] Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iaşi, 2002, p. 198.

[96] Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, p. 170.

*Fiinţă şi timp* avem de-a face cu rezultatele analizelor sale fenomenologice. Nemulţumit fiind de explicaţiile date fiinţei şi devenirea conceptului de fiinţă, Heidegger prezintă punctul său de vedere. El face o critică a acestui concept şi caută să-l întemeieze fenomenologic. Se pare că ideile sale au reuşit să producă o ruptură între tradiţie şi modernitate. El apreciază critic punctele de vedere exprimate de înaintaşii săi, dar simte nevoia să clarifice multe dintre problemele interpretate de înaintaşi. Heidegger nu poate fi considerat un negativist deoarece a considerat că „punctele de vedere timpurii nu au fost greşite, ci etape necesare, premergătoare în drumul spre clarificare"[97]. Martin Heidegger „va încerca să aplice metoda fenomenologică la fenomenul Fiinţei, căci sarcina filosofiei este de a «elabora punerea chestiunii Fiinţei», de a fi Ontologie"[98]. Dezvoltă o fenomenologie a *Dasein*-ului, adică analiza fiinţei existenţei umane.

Trebuie precizat încă de la început faptul că la acest gânditor conştiinţa nu este obiect de analiză fenomenologică. Dacă la Scheler fenomenologia a evoluat în direcţia axiologiei şi eticii, la Heidegger fenomenologia a evoluat în direcţia ontologiei. În *Fiinţă şi timp*, acesta a încercat să explice esenţa omului, spiritul într-un mod radical diferit de a gândi lucrul. „Gândirea *Fiinţei* este întotdeauna o gândire a omului care se gândeşte la *Fiinţă*. În acest sens, Heidegger ne spune că esenţa omului este esenţială adevărului *Fiinţei*. Există o originalitate funciară a modului propriu uman de a fi, un fel de a priori al acestuia ce se manifestă prin trei caractere:

1. existenţa lui *Dasein* nu este ca aceea a unui lucru, ci a unui eu, a unei fiinţe personalizate;

---

[97] Anton Hüghi şi Paul Lübcke, *Filosofia în secolul XX*, Bucureşti, Editura All, 2003, p. 137.

[98] Tudor Ghideanu, *Conştiinţa filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Editura Junimea, Iaşi, 1981, p. 82.

2. este propria sa posibilitate, *proiect* (*Entwurf*);

3. *Dasein* este libertate. Modul de a fi, esenţial pentru fiinţa umană, constă în a se proiecta către posibilităţile sale, de a ieşi din sine, în faţă, de a fi în lume, adică de a *exista*. Singura fiinţă care există este omul, în vreme ce lucrul sau celelalte fiinţe doar *sunt*"[99].

Heidegger a realizat o reinterpretare fenomenologică, am spune noi, a *Fiinţei* din filosofia tradiţională. A realizat chiar o reinterpretare a propriilor puncte de vedere. El însuşi a recunoscut că s-a produs „o cotitură în gândirea lui, ce a intervenit în jurul anului 1930"[100]. Din punct de vedere fenomenologic, Heidegger este preocupat de problema *Eu*-ului. A studiat cu mare atenţie demersul întreprins de Husserl şi a fost de acord cu el până la un anumit punct. Astfel, acceptă noţiunea de fenomen ca „ceea ce se arată în sine", dar „îi reproşează acestuia faptul că filosofia sa se întemeiază pe o serie de premise tacite, pe care el însuşi nu le-a supus unei analize fenomenologice riguroase. Potrivit lui Heidegger, cea mai problematică dintre premise este aceea că esenţa oricărui obiect îmi este accesibilă în acelaşi fel, în măsura în care îi pun existenţa «între paranteze», variind cu ajutorul imaginaţiei obiectul de aşa manieră încât facem abstracţie, privându-l, de tot ce este de ordinul individualului şi accidentalului, pentru a ajunge la ceea ce este valabil în chip universal pentru orice obiect de tipul respectiv. Dar cel puţin un lucru se sustrage acestui acces: «Eul» însuşi"[101]. Heidegger îi reproşează lui Husserl faptul că eu-l nu este cercetat, la rândul său, prin metoda fenomenologică. La acesta din urmă, eu-l este identificat cu

---

[99] *Ibidem*, p. 82.

[100] Anton Hüghi şi Paul Lübcke(coord.) *Filosofia în secolul XX*, Bucureşti, Editura All, 2003, p. 137.

[101] *Ibidem*, p. 138.

unitatea fluxului conştiinţei în interiorul căruia obiectele sunt sesizate. Prin urmare, eu-l nu este un obiect pentru conştiinţă, ci este conştiinţa însăşi care sesizează obiectele în mod nemijlocit, deşi „Husserl tratează eul ca un obiect între alte obiecte, prin faptul că trece de la eul individual la esenţa universală a Eu-lui”[102]. Heidegger se întreabă cum poate conştiinţa să sesizeze nemijlocit chiar eul pur. E de părere că esenţa eu-lui ţine chiar de existenţa sa, pentru el, eu-l există în sine, indiferent de proprietăţi esenţiale sau accidentale. Dacă în cazul obiectelor noi putem vorbi despre faptul că ele au proprietăţi întâmplătoare ce nu le deosebesc esenţial de alte obiecte, ci doar le particularizează, în cazul eu-lui putem pune problema astfel. Eu-l este esenţial prin simplul fapt că fiinţează. În cazul obiectelor putem face deosebirea datorită unor proprietăţi necesare, generale, esenţiale care le deosebesc de alte categorii de obiecte. Eu-l însuşi nu posedă proprietăţi care-l deosebesc de alte obiecte şi proprietăţi particulare individuale. Limita menţionată de Heidegger în privinţa demersului filosofic întreprins de Husserl este tocmai problema eu-ului care nu se poate privi şi sesiza nemijlocit pe sine însuşi. El a simţit nevoia să completeze această omisiune a lui Husserl, şi e de părere că eu-l e esenţial prin simpla lui fiinţare. Argumentează prin faptul că atunci când eu ca subiect mă refer la mine însumi, constatările ţin de faptul că exist. Pot să afirm ceva despre mine însumi plecând de la premisa că eu exist. „Relaţia mea cu propria cviditate (esenţă) aparţine în mod absolut necesar de ceea «ce» eu «sunt». Este o trăsătură fundamentală a tuturor proprietăţilor mele faptul că le pot «avea» doar dacă mă raportez la faptul că ele există sau nu. Accesul meu iniţial la Eu nu este o contemplare obiectualizatoare, ci

[102] *Ibidem*, p. 138.

experienţa atitudinii mele faţă de propria existenţă ca trăsătură fundamentală a tuturor acelor «proprietăţi» care constituie Eu-l meu. Eu-l poate avea «trăsăturile» sale şi poate «fi» doar atunci când se raportează la existenţa sa, la al său «fapt – de – a – fi – în – deschis» (*Dasein*)"[103]. Pe firul raţionamentului său au mers mai târziu şi alţi gânditori.

Se pare că problema cu privire la *fiinţă* este cea mai importantă pentru Heidegger, problemă pe care a susţinut-o cu toată puterea, dar care l-a îndepărtat de Husserl. Este bine cunoscut faptul că Heidegger a fost asistentul lui Husserl, apreciat în mod deosebit de acesta, dar care l-a contrazis vehement în anumite probleme prin lucrarea sa *Fiinţă şi timp*. Ruptura dintre ei l-a determinat să se îndepărteze de începuturile reflecţiilor sale, puternic marcate de filosofia husserliană. A simţit nevoia să-şi exprime propriile puncte de vedere pe care le-a susţinut cu argumente demne de luat în seamă. Scrierile sale prevestesc schimbări importante în atitudinea gânditorilor epocii sale.

Heidegger a trăit la începutul secolului al XX-lea o perioadă în care cuceririle ştiinţei ocupau un loc central în viaţa spirituală. Acest lucru l-a determinat pe acest important gânditor german să-şi întoarcă privirea către existenţa din punct de vedere filosofic. A făcut-o influenţat fiind de filosofia fenomenologică a lui Husserl. Este important de menţionat faptul că gândirea filosofică ce a urmat gândirii filosofice a lui Husserl a fost influenţată într-un fel sau altul de aceasta. Fiecare dintre gânditorii ce i-au urmat s-au raportat, fie şi critic, la ideile lansate de acesta. Cu toate că cei doi n-au ajuns niciodată la un consens, interacţiunea lor este importantă pentru istoria filosofiei, a fenomenologiei, în mod special. Abordarea fenomenologică a fiinţei este o

[103] *Ibidem*, p. 142.

etapă esenţială (dar intermediară) în dezvoltarea propriului punct de vedere cu privire la fiinţare. Heidegger are pretenţia de a fi realizat o analiză mai profundă decât Husserl în ceea ce priveşte fiinţarea (de altfel, critică enunţurile concluzive ale acestuia). Noi am spune că în fenomenologia lui Heidegger nu se aplică reducţia fenomenologică. Pentru el nu este necesară o astfel de punere între paranteze, treptată, pentru a se ajunge la om aşa cum se arată în atitudinea lui naturală, ca un ego transcendental. Tocmai de aceea, spre sfârşitul anilor '20 Heidegger a hotărât ruptura cu magistrul şi evoluţia individuală. Această despărţire a fost benefică deoarece Heidegger ne-a dezvăluit şi alte sarcini ale fenomenologiei. Încet, dar sigur, fenomenologia depăşeşte graniţele filosofiei, devine o modalitate de abordare în toate domeniile: ştiinţă, artă, chiar religie şi chiar domenii aplicate. Aceasta demonstrează faptul că fenomenologia este o gândire justă, capabilă să rezolve nenumărate probleme importante pentru om.

### 2.3.1. **Orientarea intenţională a Dasein-ului**

Deşi nu a folosit expresia preferată a lui Husserl – *intenţionalitate* – în *Fiinţă şi timp*, Heidegger ne vorbeşte despre aceasta, caracterizând Dasein-ul. Cunoaştem foarte bine faptul că la Husserl *orice percepţie, reprezentare, raţionament sunt orientate spre ceva*; cu alte cuvinte, conţine o intenţionare a ceva. *Apariţia şi desfăşurarea lor sunt caracterizate de această orientare către ceva, între ele existând o legătură indisolubilă*. Heidegger ajunge şi el la următoarea concluzie: „Existenţa este o trăsătură fundamentală a ceea «ce» sunt; dar eu pot exista doar atunci când mă raportez la fiinţarea în întregul ei. Aşa cum o trăsătură necesară a Dasein-ului meu este faptul că mă raportez la

existenţa mea, tot astfel, eu *nu pot exista ca fiinţare izolată, ci, dimpotrivă, sunt orientat intenţional spre fiinţarea în întregul ei*. Eul nu este un «subiect» izolat faţă în faţă cu un «obiect» izolat, iar intenţionalitatea nu este un «raport» mistic între un subiect şi un obiect, care *stricto senso* pot exista şi independente unul faţă de celălalt. Deoarece Eul poate fi doar prin faptul că este în deschis (*da*), el trimite ca fiinţă în deschis (*Dasein*) dincolo de sine însuşi spre fiinţarea în întregul ei"[104]. Observăm că discipolul lui Husserl nu neagă intenţionalitatea, dar o leagă direct de fiinţare. Prin urmare, intenţionalitatea nu caracterizează doar anumite acte ale fiinţei, ci fiinţa în întregul ei. Însăşi existenţa fiinţei depinde de prezenţa intenţionalităţii. „*Intenţionalitatea este o trăsătură fundamentală a modalităţii mele de a – fi – în – deschis*, existenţa nu poate fi separată de ceea ce eu sunt, experimentez totodată că *pot exista doar atunci când sunt orientat intenţional spre un obiect din ambientul meu*"[105]. El a înţeles foarte bine faptul că fenomenologia ar fi golită de conţinut fără conceptul de intenţionalitate, dar ea caracterizează Eul ca temei pentru noul concept de *Dasein*. A încercat în acest fel o schimbare radicală de perspectivă aproape desfiinţând conceptele tradiţionale de *Eu, conştiinţă, subiect* şi ignorând rolul lor în metafizică şi cunoaştere.

Heidegger a fost criticat de Jaspers care a afirmat că noi nu putem cunoaşte niciodată fiinţarea *în sine*, ci numai modul în care ea există pentru *noi*. Acesta din urmă ne explică faptul că reprezentările noastre pot să nu coincidă exact cu obiectele existente în realitate. De asemenea, *actele mele de conştiinţă pot să nu fie orientate către*

---

[104] Heidegger, *Gesamt*, pp. 24, 90 şi 446 (1927), citat de Anton Hügh şi Paul Lübcke (coord.), în *Filosofia în secolul XX*, Bucureşti, Editura All, 2003, p. 144.
[105] *Ibidem,* p. 144.

*obiecte existente obiectiv. Intenţionalitatea este o stare de fapt a conştiinţei, dar nu toate obiectele intră sub incidenţa ei, ci doar acelea care sunt vizate*. Aşadar, Heidegger a fost criticat aspru de contemporanii săi, interesaţi de aceste probleme şi care au căutat argumente incontestabile pentru a-şi susţine punctele de vedere. Am spune că toate aceste controverse nu au făcut decât să consolideze filosofia fenomenologică şi să-i facă auziţi pe cei ce au contribuit la dezvoltarea ei. Heidegger a încercat să pună accent pe imanenţă, în defavoarea transcendenţei. În acest fel, condiţionează subiectul de contactul direct cu obiectul şi limitează capacitatea de cunoaştere a omului. Ori omul are capacitatea de a-şi imagina obiecte care încă nu există, poate (spre deosebire de alte fiinţe) să facă previziuni ş.a.m.d. Desigur, este deosebit de importantă existenţa obiectivă, independentă de conştiinţa şi voinţa mea, dar la fel de importantă (îndrăznim să afirmăm) este existenţa dependentă de conştiinţă. În interiorul conştiinţei se realizează conexiuni inedite care nu pot exista în realitatea obiectivă, dar care ne ajută să o înţelegem pe aceasta. Analişti ai fenomenologiei comentează: „Cum ajunge «conştiinţa» la lucrurile independente de conştiinţă, cum dobândesc părerile «subiective» valabilitate «obiectivă» – tot acest complex problematic al teoriei cunoaşterii este respins de Heidegger. El susţine că este o eroare să crezi că, din cauză că intenţionalitatea (faptul de a fi orientat intenţional) este o trăsătură fundamentală a «sferei conştiinţei», a «subiectivităţii», ar trebui ca şi obiectul intenţionalităţii să fie ceva «de ordinul conştiinţei», ceva «subiectiv»”. În viziunea teoriei cunoaşterii tradiţionale, desăvârşită de Descartes, cauza care duce la erori în cunoaştere este faptul că suntem orientaţi către fiinţare, fapt care ne plasează „întotdeauna deja dincolo” de sfera pur subiectivă. „De

aceea, Eul nu este în mod primar un «subiect» care se raportează la stările interioare ale conştiinţei sale, ca o fiinţare care se raportează la existenţă şi care poate exista doar în măsura în care este orientată intenţional spre fiinţarea în întregul ei"[106]. Dar trebuie să menţionăm faptul că *Heidegger pune accent pe intenţionalitatea Dasein-ului* care este o fiinţare ce nu poate fi descoperită, în ceea ce are esenţial, printr-o obiectualizare, ci prin experienţa fiinţării în care este inclusă raportarea la propria existenţă. Prin urmare, „Dasein-ul se raportează la propria existenţă, dar mai ales se raportează la fiinţa fiinţării în genere şi care constituie o condiţie de raportare proprie la existenţă şi la restul fiinţării de care se diferenţiază. Heidegger este destul de clar în ceea ce priveşte intenţionalitatea Dasein-ului. Acesta nu se orientează intenţional doar spre fiinţarea în măsura în care fiinţa fiinţării se deschide prin intermediul unei anumite înţelegeri a fiinţei … fiinţa trebuie să se reveleze, pentru ca fiinţarea să poată fi descoperită". Diferenţierea dintre fiinţă şi fiinţare a fost numită de Heidegger *diferenţă ontologică*. Insistă şi afirmă că Dasein-ul poate fi înţeles doar înţelegând diferenţa ontologică. Consideră că fiinţa trebuie să fie cu necesitate deschisă Dasein-ului pentru ca el să se poată orienta intenţional spre fiinţare. *Transferă intenţionalitatea la nivel ontologic*, unde este vorba despre existenţa existenţei, în genere, care devine intenţională atunci când ne orientăm spre ea, când devine obiect al observaţiei noastre.

Pentru Heidegger, fenomenologia este metodă şi ontologie în acelaşi timp. Ca metodă, fenomenologia are rolul, ca prin cercetare, să dezvăluie ceea ce se arată în sine însuşi, adică fenomenul. Prin ea avem acces la sensul fiinţei

---

[106] Heidegger, *Ființă şi timp*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003, p. 243.

(care ţine de ontologie). Putem spune că din această perspectivă, „«ontologia este posibilă numai ca fenomenologie». Ca ontologie, fenomenologia devine «ontologie fundamentală», care are ca sarcină să releve structurile fundamentale ale fiinţării umane. Ea poate ajunge la această ţintă cercetând fenomenele vieţii cotidiene în vederea aflării unor structuri continue şi a stabilirii sensului lor. De aceea, ea trebuie să recurgă nu numai la descrieri de fenomene, ci şi la interpretări ale sensului lor. Ea procedează «hermeneutic» şi devine «hermeneutică» … O filosofie universală, la care ţinea Husserl, rămâne posibilă. Dar «filosofia este o ontologie fenomenologică universală, plecând de la hermeneutica fiinţării umane». Ea operează cu fiinţa (*Sein*) ca o realitate «transcendentă», dar o înrădăcinează în sfera «transcendentală». «Orice descifrare (Erschliessung) a fiinţei ca *transcendens* este cunoaştere transcendentală”[107].

Deşi s-a concentrat asupra ontologiei fiinţei în timp, Heidegger nu a putut să nu facă referire, la acea vreme, la fenomenologie. Deşi a respins-o în multe demonstraţii ale sale, a introdus-o pe tărâmul ontologiei. Acesta este încă o dovadă a faptului că fenomenologia a devenit o modalitate de gândire indispensabilă cercetătorului, iar Husserl şi ceilalţi gânditori nu au făcut altceva decât să scoată la iveală importanţa şi utilitatea ei.

---

[107] Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iaşi, 2002, p. 206.

Capitolul II

# GÂNDIRE FENOMENOLOGICĂ ŞI INTENȚIONALITATE ÎN FILOSOFIA FRANCEZĂ

## 1. CONDIŢII SOCIAL-ISTORICE ALE APARIŢIEI FENOMENOLOGIEI FRANCEZE

Fenomenologia este o orientare filosofică nouă care rupe tradiţia materialismului şi a idealismului, situându-se pe o poziţie neutră. Caută să nu avantajeze nici una dintre aceste orientări tradiţionale şi să înlăture unilateralitatea unei concepţii filosofice. Multora dintre filosofi le-a fost ştirbită valoarea de această unilateralitate (e vorba de puncte de vedere situate strict pe poziţiile materialismului sau ale idealismului filosofic). Fenomenologia a fost fundamentată de Husserl în domeniul gnoseologiei, deoarece era, la acea vreme, un domeniu care cerea rezolvarea unor probleme. Mai târziu, probleme din domeniul existenţei social-umane concrete au cerut rezolvare, iar această sarcină a revenit urmaşilor lui Husserl. Conchidem că fenomenologia se află într-o strânsă interdependenţă cu apariţia şi manifestarea unor necesităţi teoretice, dar şi practice. Ea apare în domeniul teoretic, dar „migrează" către domeniul existenţei concrete. Această „migraţie" se datorează îndeosebi fenomenologilor francezi. „Fenomenologia franceză, spre deosebire de fenomenologia iniţiată la germani de Husserl şi dezvoltată de Max Scheler, este o variantă mai realistă, ancorată în problematica omului concret şi a istoriei efective. Caracterul mai realist al fenomenologiei franceze constă, înainte de toate,

în faptul că înţelege şi cercetează esenţele în strânsă legătură cu existenţa. În acest spirit, fenomenologii francezi, între care Maurice Merleau-Ponty, Alexandre Koyré, Emanuel Lévinas, Gaston Berger, Raymond Polin, Mikel Dufrenne şi Paul Ricœur , au contribuit în mod decisiv la reorientarea fenomenologiei de la problemele logico-gnoseologice, spre care fusese îndreptată la începutul secolului de Husserl, la cele ontologice (inclusiv la ontologia umanului), ale culturii şi ale societăţii, probleme numai schiţate de ultimul Husserl şi abordate ceva mai amplu de Scheler, din perspectiva unei axiologii care supraetaja valorile în raport cu omul real şi istoria sa"[1]. Putem spune că fenomenologia franceză constituie întoarcerea filosofiei către concret. Pe măsură ce ne depărtăm de Husserl şi de perioada sa de influenţă intensă, observăm că în fenomenologie are loc o trecere de la subiectul cunoaşterii la obiectul cunoaşterii, de la gnoseologie către ontologie. Aşa se explică apariţia unor noi orientări în filosofie, cum ar fi existenţialismul. Tradiţia cartesiană care a dominat filosofia franceză şi nu numai, de la sfârşitul secolului al XIX-lea până pe la 1930, este pusă în dificultate de următoarea întrebare: „unde rămâne existenţa celuilalt? Celălalt, celălalt om, celălalt subiect, face parte dintre lucrurile de care mă lovesc în lume şi care devine astfel obiect al cunoaşterii mele"[2]. Idealismul de până atunci era criticat ca fiind un raţionalism abstract, rupt de evenimentele istorice. Ori, este cunoscut faptul că în Franţa evenimentele istorice au adus modificări esenţiale în toate domeniile vieţii, de la aspectele economice până la cele culturale. Sartre şi Merleau-Ponty au sesizat acest lucru şi au acordat o atenţie deosebită istoriei.

---

[1] Ioan N. Roşca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureş, Editura Ardealul, 2002, p. 8.

[2] Anton Hügli şi Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, Bucureşti, 2003, p. 368.

Ei au căutat să ancoreze fenomenologia în realitatea social-istorică concretă. Au dorit să creeze o filosofie folositoare omului. S-au străduit să facă din fenomenologie o metodologie de intervenţie în rezolvarea unor probleme cu care se confruntă omul secolului al XX-lea şi al XXI-lea. Este evident faptul că filosofia franceză realizează o schimbare de direcţie către concret, acesta fiind înţeles drept „contextul de mijlocire pe care subiectul uman îl trăieşte, şi anume lumea socială, istorică şi lingvistică în care el există"[3]. Pe la jumătatea secolului al XX-lea fenomenologia coexistă în bune condiţii cu existenţialismul, care cunoaşte şi el o dezvoltare fără precedent (pune în evidenţă trăsătura fundamentală a existenţei umane – libertatea). Dacă existenţialismul se reapropie de subiectivism, problematica filosofiei lui Merleau-Ponty se păstrează pe linia unei fenomenologii a existenţei. Prima jumătate a secolului al XX-lea a fost marcată de două războaie mondiale care au generat importante prefaceri socio-umane, au influenţat gândirea filosofică, au pus în centrul atenţiei oamenilor de cultură problematica omului şi a istoriei. Specialiştii s-au pus de acord asupra faptului că fenomenologia franceză este influenţată în mod direct şi de filosofia lui Bergson, precum şi a lui Descartes. Cei doi gânditori francezi au avut un rol deosebit de important în filosofia franceză, dar mai ales în filosofia universală. Bergson a intuit necesitatea apropierii filosofiei de om (mai exact, discordanţa dintre condiţia omului, ca entitate extrem de complexă, dinamică şi imaginea sa în operele gânditorilor vremii). Descartes, prin analiza *cogito*-ului, a influenţat gândirea numeroşilor filosofi francezi şi străini. Însuşi Husserl l-a considerat cel mai mare gânditor al Franţei. Ştiinţele particulare au contribuit şi ele la evoluţia fenomenologiei,

[3] *Ibidem*, p. 369.

alături de celelalte orientări filosofice, în special existenţialismul. Astfel, ştiinţele naturii, ştiinţele interdisciplinare, psihologia au cunoscut o atenţie deosebită din partea fenomenologilor francezi.

Fenomenologia din Franţa este reprezentată de nume ilustre precum Emmanuel Lévinas, Raymond Polin, Gabriel Marcel, J.P. Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur, Mikel Dufrenne ş.a. Efervescenţa pe plan social de la începutul secolului al XX-lea din întreaga Europă, precum şi trecutul social-politic şi istoric al Franţei, au determinat orientarea gândirii culturale şi filosofice spre problematica omului concret, privit în contextul existenţei sale. Astfel, criza economică şi socială a anilor 1929-1933 a determinat pătrunderea fenomenologiei lui Husserl, a lui Max Scheler, precum şi a existenţialismului gândit de Martin Heidegger în Franţa. Fenomenologia germană este preluată de gânditorii francezi şi aplicată în gândirea ştiinţifică, social-istorică şi culturală în mod specific. Subliniem încă o dată faptul că tensiunile sociale legate de primul război mondial, de perioada interbelică au dus la reorientarea gândirii franceze asupra omului, educaţiei, libertăţii, valorii, fericirii, religiei ş.a.m.d. Prin operele lor, gânditorii francezi dezvoltă reacţii faţă de evenimentele social-istorice petrecute la acea vreme. De exemplu, Gabriel Marcel abordează tema libertăţii şi acţiunii umane în lucrările *Être et avoir* şi *L'homme problématique*. Raymond Polin publică lucrări de fenomenologia valorii, cum ar fi *La création des valeurs*. Maurice Merleau-Ponty publică lucrări precum *La structure du comportement, La phénoménologie de la perception*, care dau o nouă perspectivă gândirii fenomenologice[4].

[4] Ioan N. Roşca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 2002, pp. 7-25.

Acesta este pe scurt climatul în care apare şi se dezvoltă fenomenologia franceză.

## 2. GABRIEL MARCEL ŞI ÎNCEPUTURILE FENOMENOLOGIEI FRANCEZE

Gabriel Marcel a trăit între anii 1889-1974. Se numără printre primii fenomenologi francezi, în special prin lucrarea *A fi şi a avea*, publicată în anul 1935. Reflecţiile sale cunosc însă o influenţă fenomenologică încă din conţinutul lucrării *Jurnal Metafizic*, publicată în anul 1927. Specificul fenomenologiei franceze (orientarea filosofiei către concret) transpare încă din operele acestui gânditor. Reflecţiile sale filosofice sunt impregnate de noua orientare a fenomenologiei franceze către existenţă, concret, om, valoare, istorie. Această nouă direcţie a reflecţiei fenomenologice se datorează condiţiilor social-istorice concrete, mai exact schimbărilor produse în acest domeniu. În plan strict filosofic, observăm că fenomenologia lui Heidegger se îndreaptă către existenţialism. Constatăm că fenomenologia la Husserl a luat naştere pe tărâmul gnoseologiei, dar în scurtă vreme chiar discipolii şi colaboratorii lui Husserl o extind la ontologie, estetică, etică, axiologie ş.a.m.d. Constatăm că, începând cu cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea, reflecţia fenomenologică este preluată de diferite domenii ale ştiinţei, artă ş.a. De exemplu, psihologia invocă astăzi din ce în ce mai des ideile fenomenologiei. Prin urmare, reflecţiile lui Gabriel Marcel şi întreaga fenomenologie franceză se înscriu în evoluţia firească a fenomenologiei, evoluţie pe care Husserl, spre sfârşitul vieţi, a conştientizat-o. Punctul nostru de vedere este că apariţia fenomenologiei şi a existenţialismului (orientări coexistente ale filosofiei contemporane) a fost favorizată şi de contextul prăbuşirii idealismului neohegelian.

Deşi se numără printre creatorii existenţialismului religios, Gabriel Marcel a elaborat idei pe care apoi le-a analizat din perspectivă fenomenologică. În lucrările sale *Jurnal Metafizic, A fi şi a avea, Omul problematic,* şi-a pus problema dacă nu cumva există esenţe ce nu se manifestă ca existenţe. Atunci când abordează problema credinţei, se întreabă dacă am putea considera credinţa ca pe o judecată de existenţă; mai exact, îşi pune problema dacă nu cumva ceea ce noi hotărâm că există o facem pe baza unei credinţe. Cu alte cuvinte, abordează credinţa ca pe o cale de acces către existenţă şi cunoaştere. La Gabriel Marcel fenomenologia îmbracă forma intersubiectivităţii. S-a ocupat în special de fenomenologia lui „a avea". A avea înseamnă a putea dispune de, sau a avea putere asupra. Acest fel de a avea implică existenţa corpului, acesta devenind reperul lui „a avea". Acest filosof îşi direcţionează analiza spre tensiunea care opune interioritatea exterioităţii (subiectivitatea – obiectivitatea) în faptul de a avea; tensiunea care se naşte între om şi lucrul pe care îl are, adică tragedia lui „a avea" (aşa cum a fost denumită această tensiune). Mergând pe firul logic al problemei, „a avea" nu poate exista în afara lui „a fi", este o modalitate de a exista. Se remarcă aici influenţa tezei lui Descartes asupra gândirii lui Gabriel Marcel, numai că unul dintre termeni este schimbat, este mai greu de determinat. *Filosoful s-a gândit dacă este cu putinţă sublinierea lui a avea în a fi*. A ajuns la concluzia că ar fi posibilă prin modificarea modalităţii de a exista. În acest fel *se poate trece de la posesia brută la creaţia personală*. Obiectul nu mai este într-o simplă posesie, ci este sublimat în fiinţă şi devine o prelungire a interiorităţii. ***A avea este o modalitate de a exista***, după Gabriel Marcel. Dacă interpretăm această afirmaţie prin prisma fenomenologiei, identificăm subiectul

intenţional („a avea"). „A avea", din momentul în care este vizat, devine prelungire a interiorităţii, devine imanent existenţei însăşi.

Reflecţiile francezului G. Marcel se angajează în analiza şi explicarea a trei probleme abordate: angajarea, corporalitatea, raportul cu celălalt. În problema raportului dintre obiect şi subiect, G. Marcel consideră că obiectul este un dat pentru noi şi e transpus de subiect într-un alt plan – impresia senzorială. Subiectul funcţionează ca un receptor care primeşte mesaje de la emiţător, le traduce şi de abia atunci noi avem un contact intermediat cu obiectul. Sistemul său filosofic este *întemeiat pe elementul intenţionalităţii*, deoarece, prin percepţie, subiectul este orientat către mediu. Am fi tentaţi să credem că G. Marcel a separat subiectul de mediu cu ajutorul percepţiei. Corpul s-ar interpune între subiect şi obiect. Corpul este într-adevăr un receptor, dar este indisolubil legat de eu-l care instrumentează corpul. Prin urmare, corpul nu este un lucru care fragmentează legătura dintre eu şi obiect, ci dimpotrivă este un instrument al eu-ului, instrument care-l orientează pe acesta către obiect şi stabileşte un flux de informaţie. Mai mult, eu-l însuşi poate deveni un instrument de explorare a corpului. Nu ştim cât de solidă este această presupoziţie a lui Marcel, dar se poate trage următoarea concluzie, extrem de importantă: „noi nu «avem» un corp, ci suntem corp, iar corpul este o perspectivă anume asupra lumii. Obiectul ne este dat întotdeauna în perspectivă – noi trăim ca un corp în timp ce-l privim"[5]. Indiscutabil, corpul este orientat către lume. Există riscul înţelegerii greşite a acestui raţionament. Marcel nu se limitează la o simplă contopire între corp şi sine; el nu reduce omul la simpla existenţă corporală. Acest

[5] Gabriel Marcel, citat de Anton Hüghi şi Paul Lübcke (coord.), în *Filosofia în secolul XX*, Editura All, Bucureşti, 2003, p. 390.

gânditor aduce în atenţie ideea corpului propriu. Pentru el „existenţa înseamnă o participare nemijlocită la lumea înconjurătoare, pe care o defineşte prin conceptul de *engagement* (angajament). Angajament înseamnă a fi deja implicat într-o situaţie dar şi a te angaja într-o situaţie pentru ceva, a te «lega» de acest ceva şi de a fi responsabil în raport cu acesta. Determinarea existenţei ca a fi în situaţie (*être en situation*) este asociată (ceva mai târziu) de acesta cu conceptul fenomenologic al faptului de a-fi-în-lume"[6]. G. Marcel ne explică foarte limpede concepţia sa despre corp: „Un instrument este ceva care se situează în faţa noastră, care se află în afara noastră. Dar corpul nu este ceva pe care-l «avem» în acelaşi fel ca pe un instrument; el nu se află la dispoziţia noastră în aceeaşi manieră. Dimpotrivă, el este condiţia pentru a putea utiliza în genere instrumente. El nu este ca alte lucruri un dat, ci condiţia pentru faptul că ne poate fi dat ceva"[7]. Marcel e de părere că identitatea noastră este dată într-o anume măsură de corp; acesta deţine percepţia care oferă accesul nemijlocit către lume şi care contribuie la formarea impresiilor. Acest corp, care este al meu (afirmă Marcel), nu este altceva decât o perspectivă fundamentală asupra lumii. „Pentru mine, el deţine o poziţie aparte, este centrul care ordonează experienţele proprii şi universul meu"[8]. Acest gânditor aduce în discuţie raportul faţă de celălalt. Astfel, pentru el celălalt se află în afară, tot aşa cum eu însumi mă aflu în afară pentru celălalt. Fiecare celălalt poate descoperi în exterior o experienţă comună. Cunoaşterea devine reciprocă, iar raporturile interumane se schimbă sub aspectul apropierii. „Celălalt încetează a mai fi un «oarecare»; el devine

---

[6] *Ibidem*, pp. 389, 390.
[7] *Ibidem*, p. 390.
[8] *Ibidem*, p. 390.

un «tu» (*toi*) pentru mine. Se formează o unitate în care celălalt şi eu formăm un «noi» (*nous*)"[9]. *Observăm schimbarea de direcţie a fenomenologiei franceze care pune accent pe intersubiectivitate. Subiectul cunoscător nu mai este privit ca fiind singular, ci este pus în relaţie cu celălalt*. Este luată în discuţie interacţiunea cu ceilalţi, cu mediul, care joacă un rol esenţial în evoluţia individului, sub toate aspectele. Fenomenologia franceză nu face abstracţie de contextul concret în care individul există şi se manifestă, ci dimpotrivă *îl concepe pe subiect orientat către exterior şi caută să înţeleagă şi să explice această orientare şi consecinţele ei asupra cunoaşterii, existenţei* ş.a.m.d. Reiese faptul că fenomenologia franceză este interesată în a scoate în evidenţă omul real, concret. Ea este influenţată de fenomenologia germană, dar şi de curentul existenţialist care începe să prindă contur şi care oferă o perspectivă incitantă asupra omului.

Suntem de părere că Gabriel Marcel a încercat să stabilească certitudinea existenţei eu-lui prin evidenţierea orientării lui către ceilalţi; interacţiunea cu celălalt îmi dă posibilitatea să îl descopăr pe acesta, dar mai ales să mă descopăr pe mine însumi. „Celălalt, cu care sunt legat într-o comunitate, «*mă dezvăluie mie însumi*» (me découvre à moi même), mă arată pe mine însumi. Abia în acest sens ajung la mine însumi prin ceilalţi. *Raportul meu faţă de mine însumi se poate desfăşura doar printr-un raport reciproc cu celălalt (l'autre).* Cu alte cuvinte, raportul de dialog este condiţie, presupoziţie pentru realizarea raportului cu sine"[10]. În problema cunoaşterii, a raportului dintre obiect şi subiect (ca termeni ai cunoaşterii aflaţi într-o legătură indisolubilă)

---

[9] Gabriel Marcel, citat de Anton Hüghi şi Paul Lübcke (coord.) în *Filosofia în secolul XX*, Editura All, Bucureşti, 2003, p. 391

[10] *Ibidem*, p. 392.

Marcel critică idealismul, tradiţia cartezianã şi neokantianismul. De aceea, consideră că „punctul de plecare al gândirii filosofice nu este, aşa cum presupune idealismul, un subiect abstract, retras în sine, ci un eu care – prin corporabilitatea sa – este nemijlocit parte din lume şi angajat în aceasta, deci o existenţă «încarnată»”[11]. Prin urmare, dacă Descartes are în vedere conştiinţa de sine nemijlocită eu-lui (ca existenţă absolută), Marcel imaginează un traseu prin celălalt: pornind de la celălalt (cu care interacţionez prin dialog) mă pot întoarce către mine, spre sinele meu. Cu alte cuvinte, numai orientându-mă către celălalt (corporal şi spiritual) pot ajunge la mine însumi. Interacţiunea cu celălalt îmi dă posibilitatea să mă sesizez pe mine însumi. *Orientându-mă către celălalt, de fapt vizez persoana mea*.

În acest fel, Gabriel Marcel încearcă elaborarea unei filosofii a concretului, după cum singur recunoaşte. A încercat din răsputeri să arate că nu raţiunea ca gândire abstractă ne dă concretul; acesta este un dat nemijlocit, un dat prealabil, iar reflecţia este orientată către el. El defineşte concretul ca fiind situaţia prin care avem parte de corporalitatea noastră, corporalitate pe care o avem în comun cu ceilalţi.

## 3. JEAN PAUL SARTRE ŞI MIŞCAREA FENOMENOLOGICĂ

Printre iluştrii fenomenologi ai Franţei se numără şi Jean Paul Sartre. El a trăit între anii 1905-1980 şi a scris nenumărate lucrări, printre care se numără *Fiinţa şi neantul* – 1943 (lucrarea la care se raportează majoritatea comentatorilor atunci când analizează aspecte ale filosofiei lui Sartre), *Căile libertăţii* (1949), *Critica raţiunii dialectice* (1960),

[11] *Ibidem*, p. 392.

*Cuvintele* (1964). Concepţia sa filosofică a cunoscut un drum sinuos şi complex. Ea a fost influenţată de trei mari gânditori (sistemele lor filosofice sunt diferite, dar pline de forţă şi entuziasm): Hegel, Husserl, Heidegger. Am putea spune că Sartre a preluat de la fiecare ceea ce i s-a potrivit. „Prin Sartre, în spaţiul francez, totul capătă denumirea de existenţialism şi se caută alte puncte de sprijin în istoria gândirii"[12]. Tema centrală a concepţiei sale filosofice este *libertatea contra Fiinţei*. Multă vreme Sartre nu a ştiut să păstreze echilibrul între „*în sinele*" (reprezentat de obiectivitatea lucrurilor) şi „*pentru sinele*" (reprezentat de conştiinţa suverană, transcendentă şi care „introduce neantul în lume"). Filosofiei sale îi e caracteristică teza conform căreia „existenţa precede esenţa". „Omul nu are altă esenţă decât cea pe care şi-o dă el însuşi în fiecare moment; el este liber în mod absolut, *condamnat să fie liber*, şi poate dobândi o existenţă «autentică» numai smulgându-se din conformismul vieţii cotidiene, «alegându-se»"[13]. Deşi o bună parte din reflecţiile sale filosofice sunt marcate de credinţa într-o libertate absolută, metafizică care conferă autenticitate, independent de obiectivarea socială, Sartre revine şi caută să restabilească coordonatele libertăţii, raportul dintre *în sine* şi *pentru sine*, dintre obiectiv şi subiectiv. Cu toate acestea, opera sa filosofică se înscrie în revigorarea filosofiei franceze. Acest gânditor concepe filosofia ca pe o dezbatere publică (la fel ca în filosofia Greciei antice). De asemenea, nu s-a mulţumit cu reflecţia; el s-a angajat politic în susţinerea punctelor sale de vedere. Pe tot parcursul vieţii a fost înconjurat de prieteni care l-au încurajat să studieze şi să scrie. Raymond Aron l-a convins să studieze fenomenologia în

---

[12] Al. Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, p. 164.

[13] *Dicționar de filosofie*, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p. 616.

Germania. Se spune despre Sartre că îşi dorea „să poţi să vorbeşti despre orice lucru şi să faci filosofie, în acelaşi timp". Pentru el filosofia trebuie să fie accesibilă tuturor; „ea nu e un lucru preţios rezervat doar unora". Revenind la prietenul său din tinereţe Raymond Aron, acesta „l-a convins că fenomenologia îndeplineşte aceste cerinţe: depăşirea idealismului şi realismului, afirmarea suveranităţii conştiinţei şi a prezenţei lumii, aşa cum ne este ea prezentată"[14]. Pe parcursul evoluţiei sale, a fost atras şi de existenţialism. Astfel, a aprofundat operele lui Husserl şi Heidegger. El s-a înscris fără probleme în cadrul mişcării fenomenologice (contrar părerii unora), iar opera sa a cunoscut mai multe etape: perioada prefenomenologică, psihologia fenomenologică, ontologia fenomenologică, existenţialismul fenomenologic. Aceste etape au definit concepţia sa despre fenomenologie care cuprinde (printre altele) temeiul comun, magia emoţiilor, absenţă şi neant, corpul, fenomenologia – critica raţiunii dialectice.

În lucrarea sa *L'Être et le Néant*, Sartre susţine următoarele teze subiectiviste: existenţa umană precede esenţa; libertatea este absolută; actele umane sunt echivalente. Prima afirmaţie este o reformulare în manieră personală a postulatului fenomenologic ninist „nici", „nici". Plecând de la eul pur care este intenţional, Sartre consideră că omul ca o existenţă ce se caracterizează prin transcendenţă, prin tendinţa permanentă de a se autodepăşi şi de a depăşi lumea dată. Prima teză se referă la faptul că omul nu beneficiază de o esenţă umană dată, înnăscută, ci îşi constituie trăsăturile sale definitorii prin proiectele sale de surmontare a situaţiei sale. În acest fel, se află într-un conflict permanent cu lumea în genere, dar mai ales cu sine, deoarece „omul

[14] Simone de Beauvoir, *In den besten Yahren. Reinbek*, 1985, apud Anton Hüghi şi Paul Lübcke (coord.).

nu este ceea ce este, ci este ceea ce nu este". Conceptul de situaţie (adică ceea ce Husserl numeşte corelaţie între eul uman şi lume) îl apropie într-o oarecare măsură pe existenţialistul Sartre de fenomenologie. Deşi consideră că situaţia cuprinde Pentru – Sinele şi În – Sinele, adică, pe de o parte conştiinţa, iar pe de altă parte, datul natural al omului, deşi afirmă că situaţia nu e nici obiectivă, nici subiectivă, în final el privilegiază Pentru – Sinele, acordându-i un rol determinant. Cea de a doua teză decurge din prima deoarece omul îşi manifestă permanent tendinţa de a transcende datele oricărei situaţii, de unde rezultă că el este absolut liber, independent de circumstanţe, de timp sau de loc. Teza libertăţii absolute are în vedere libertatea interioară ca posibilitate nelimitată de a alege, de a adopta o atitudine. Trebuie menţionat că alegerea e concepută de Sartre nu ca un act reflexiv, ci ca un *act preflexiv, precognitiv, legat de intenţionalitatea omului ca subiect existenţial*. Astfel, atitudinea este adoptată înainte de actul gândirii, conştiinţa având doar rolul de a asocia diverse idei, sentimente, acte de voinţă.

Sartre extinde caracterul absolut al libertăţii interioare la nivelul celei exterioare şi de acţiune. Recunoaşte însă că această trecere trebuie să fie legată de existenţa reală, care poate limita libertatea noastră tocmai prin natura ei. În dorinţa sa absolută de a demonstra imposibilitatea limitării libertăţii umane, Sartre arată că libertatea umană nu este limitată de existenţa reală, ci de felul cum omul percepe situaţia pe care o trăieşte, de semnificaţia pe care omul o acordă situaţiei, mai exact de situaţia pe care el e liber să o ***aleagă*** (alegerea se referă aici la posibilitatea omului de a alege la nivelul subiectivităţii). În sfera acţiunii, Sartre susţine acelaşi lucru – libertatea absolută – deşi recunoaşte că e mai greu de realizat datorită interacţiunii cu ceilalţi, cu interesele, idealurile lor (care pot să nu corespundă cu ale

noastre). La nivelul relaţionării directe cu ceilalţi oamenii îşi manifestă nu numai cooperarea, ci şi competiţia, ceea ce îngreunează mult sau face imposibilă impunerea punctului de vedere personal.

Teza echivalenţei actelor umane s-a născut ca o consecinţă a celorlalte teze. Dacă existenţa umană precede esenţa şi dacă libertatea e absolută, rezultă că omul *se defineşte* nu prin ceea ce alege, ci *prin însuşi faptul alegerii*. În această situaţie, actul *alegerii se constituie în esenţa omului*. Deşi controversată, nici astăzi înţeleasă pe deplin, opera lui Sartre contribuie la dezvoltarea fenomenologiei franceze.

Observăm că Jean Paul Sartre este adeptul existenţialismului, dar şi al fenomenologiei pe care încearcă să le pună într-o dialectică destul de complexă. Acest gânditor se înscrie şi el printre filosofii care încearcă să răspundă la întrebări nepuse încă. Există în Franţa timpului acestor gânditori o emulaţie care îi determină să pună probleme noi legate de condiţia umană, sub aspecte inedite. Despre Sartre putem afirma că are o concepţie cu totul originală în care omul deţine o putere de libertate de care nu este întotdeauna conştient, iar rolul gânditorului este acela de a-i netezi drumul cunoaşterii posibilităţilor sale. Omul este privit de francezi într-o manieră total diferită. El ocupă locul central în orice activitate şi este în acelaşi timp scopul majorităţii activităţilor. Înţelegerea şi îmbunătăţirea condiţiei umane (direct sau indirect) e una dintre preocupările esenţiale ale filosofiei franceze a secolului al XX-lea.

Interesul lui Sartre este direcţionat cu preponderenţă către determinarea fiinţei omeneşti ca angajament. El porneşte de la subiectul conştient şi ajunge la un dualism: fiinţa conştiinţei şi fiinţa obiectului. Acest dualism rezultă din

intenţia lui Sartre (care deşi a procedat la fel ca Descartes şi Husserl pornind de la *Cogito*) de a evita greşeala lui Descartes care în final a considerat conştiinţa un lucru. În aceste condiţii, Sartre consideră transcendenţa ca pe o depăşire *activă* a datului către posibil. El a oscilat în permanenţă între fenomenologia lui Husserl şi a lui Heidegger. În final şi-a format propriul punct de vedere care-l evidenţiază. Indubitabil, la acest gânditor francez avem de-a face cu *orientarea intenţională a fiinţei către libertate*. Mai întâi caută să definească fiinţa (nu fără dificultăţi), după care descoperă legătura sa directă cu libertatea. În problema explicării fiinţei, Sartre a înţeles că trebuie să înţeleagă problema omului ca subiect conştient. Conştiinţa îl caracterizează pe om, şi astfel el poate pune întrebări cu privire la fiinţă. Merge mai departe şi pune problema raportului dintre conştiinţă sau fiinţa omului şi fiinţă, în genere. Aceasta creează o contradicţie pe care Sartre o rezolvă astfel: „Fiinţa este – spune el – ceea ce este, în sensul că este fără absenţă, fără lipsă, deci fără nefiinţă. Această formă a fiinţei este fiinţa lucrului sau a obiectului. Un lucru este doar ceea ce este pentru că este incapabil să se pună în relaţie cu altceva. De aceea (spune Sartre) este «în sine» (en soi)"[15]. Interesul acestui fenomenolog se îndreaptă către modalitatea de a fi a omului. Descoperă că omul se raportează în fiinţa lui la sine însuşi, el este pentru sine (pour soi). „Cu alte cuvinte el are modalitatea de a fi a conştiinţei. Că fiinţa omului este conştiinţă, înseamnă că este o fiinţă distanţată faţă de dat. În calitate de conştiinţă, omul se smulge de fiinţare. Pentru a putea fi conştiinţă, el trebuie să poată trece dincolo de fiinţare. Sartre explică, sub influenţa lui Heidegger, că fiinţa omului poate fi caracterizată drept

[15] J.P. Sartre, SN, 33, citat de Anton Hüghi şi Paul Lübcke (coord.) în *Filosofia în secolul XX*, Editura All, Bucureşti, 2003, p. 413.

transcendenţă. *Transcendenţă* înseamnă la Sartre *depăşirea datului* (a fapticului, a existentului) *în direcţia posibilului*. Legătura originară dintre fiinţa (fiinţă pentru sine a omului) şi fiinţa în sine este neantizarea ca aneantizare a fiinţei (néantisation d'être)"[16]. Autorul lucrării *Fiinţa şi neantul* explică modalitatea de a fi a omului ca fiind în contradicţie cu a fi în sine. „Fiinţa omului este fiinţa prin care pătrunde în lume un neant, o absenţă, o lipsă"[17]. Fiinţa omului explică Sartre este aceea care potenţează pentru sine dorinţa sa de libertate. Mai întâi fiinţa omului există ca lipsă, ca un gol ce trebuie umplut. „Omul nu este niciodată în totalitate ceea ce este, ci dimpotrivă, este caracterizat printr-o lipsă permanentă de fiinţă şi deci printr-un permanent dar nesatisfăcut (désir) de fiinţă"[18]. Conchidem că la Sartre *fiinţa omului este şi o fiinţă posibilă care se conturează prin acţiunile sale, se creează, în permanenţă pe sine*. Constatăm că fiinţa omului este la acest fenomenolog conştiinţă, pentru sine, negativitate, neantizare, transcendenţă, lipsă de fiinţă, fiinţa posibilă. Şi toate acestea vizează, după cum am mai afirmat, determinarea fiinţei umane ca libertate. *Omul* nu există pur şi simplu, ci *este orientat intenţional la existenţa sa ca fiinţă liberă*. Dar ce înseamnă libertate din perspectiva lui Sartre? Între fiinţa omului şi „fiinţa sa liberă" nu e nicio diferenţă. *„A fi liber înseamnă a fi condamnat la libertate*" ne spune acest autor. Chiar renunţarea la libertate este o expresie a libertăţii. Dar omul poate fi liber doar dacă participă la o lume care-i opune rezistenţă şi dacă se angajează. Înţelegem că libertatea ne este dată ca atare, dar ea este activată de voinţa omului de a se implica în lume. Sartre ne vorbeşte chiar despre un paradox al libertăţii: „Există libertate doar

[16] *Ibidem*, p. 415.
[17] *Ibidem*, p. 415.
[18] *Ibidem*, p. 415.

în *situaţie*, şi există situaţie numai prin libertate". Aşadar, situaţia constituie fundamentul pe care se desfăşoară libertatea. Aceasta nu ar avea sens fără situaţiile concrete care să o pună în evidenţă, tot aşa cum situaţiile sunt memorate datorită manifestării libertăţii. Ca şi Gabriel Marcel, Sartre este preocupat, în reflecţiile sale de celălalt (autrui). Şi el îşi pune problema lui a fi *în sine* (fiinţa obiectului) şi a fi *pentru sine* (fiinţa subiectului). „Prin faptul că sunt privit dinafară, are loc o depăşire a transcendenţei mele. Aceasta este o «transcendenţă care mă transcende». Limita determinată a libertăţii mele stă în simpla existenţă a celuilalt şi anume în aceea că «transcendenţa mea există pentru o transcendenţă». Prin aceasta, celălalt nu mai este recunoscut doar ca obiect privilegiat, ci ca subiect. Prin existenţa mea ca obiect pentru celălalt ca subiect sau ca transcendenţă. Semnificaţia celuilalt pentru mine acţionează deci în interiorul raportului meu cu mine însumi. Raportul cu mine însumi este mijlocit în mod necesar prin celălalt, care mă priveşte"[19]. Mai mult, el pune problema unei lumi şi anume *lumea celorlalţi*. Într-o astfel de lume, lucrurile capătă semnificaţie, ne explică el, mai exact semnificaţie obiectivă. Iată cum filosofia franceză ne apropie de concret, mai mult, de concretul social şi istoric, de relaţiile intersubiective. Pentru el, omul nu este ceea ce este dat, ci este ceea ce devine. Libera alegere îl face pe om să se diferenţieze. Cu toate acestea, demersul său conţine elemente abstracte pe care el însuşi le-a recunoscut. Maurice Merleau-Ponty, colaboratorul său în editarea unei publicaţii de la acea vreme, i-a arătat lui Sartre multe dintre limitele sale. Cu toate acestea, putem spune despre opera sa că deşi pare mai apropiată de existenţialism, este o operă cu puternice elemente de

[19] *Ibidem*, pp. 419, 429.

fenomenologie recreată de el; e vorba aici şi de un specific al fenomenologiei franceze. Vom ilustra această afirmaţie cu însuşi considerentele lui Sartre pe probleme concrete.

Încă de la început, acest filosof şi-a manifestat dezacordul faţă de unele concluzii ale lui Husserl, fără să ţină cont de faptul că acesta s-a folosit în argumentaţia sa (în mod conştient) de exagerări, tocmai pentru a demonstra cunoaşterea „pură". Astfel, nu acceptă *ego-ul transcendental* ca rezultat al reducţiei fenomenologice, tot aşa cum nu acceptă ceea ce Husserl a denumit *intuiţia esenţelor* şi afirmă că *intenţionalitatea conştiinţei fenomenologice dublează ego-ul transcendental*. Afirmă, destul de facil am spune noi, că „ego-ul transcendental înseamnă moartea conştiinţei". Pentru el, conştiinţa nu este pur şi simplu, ea se dezvăluie, iar această dezvăluire necesită o reducţie mai amplă decât cea concepută de Husserl. Trebuie puse în paranteză nu doar lumea, ci şi eul însuşi, ca obiect al conştiinţei. Aceasta înseamnă *că intenţionalitatea concepută de francez este radicală în sensul că totul este exterior conştiinţei*, conştiinţa nu păstrează nimic în interiorul său, nici măcar eul. În reducţia radicală propusă de Sartre, conştiinţa se distanţează de fiinţă în întregime. Este evident, pentru cei care cunosc împrejurările concrete ale formării lui ca gânditor, că el alunecă uşor către existenţialism şi elaborează o concepţie proprie despre libertatea omului. Dar existenţialismul său poartă pecetea ideilor care aparţin filosofiei fenomenologice. Deşi tratează conştiinţa în termeni de fiinţă (în urma faptului că a dorit să facă distincţia clară între conştiinţă şi cunoaştere) acordă o atenţie deosebită proprietăţii definitorii a acesteia – cunoaşterea (modului cum se produce ea). Observăm că în fenomenologia franceză se acordă o atenţie deosebită detaliilor, nuanţelor, ceea ce problematizează mai mult subiectele abordate, însă rezultatul este unul benefic

profunzimii. Pentru Sartre lucrurile sunt destul de clare: capacitatea conştiinţei de a cunoaşte provine din fiinţare. Afirmă că *deşi este intenţională, conştiinţa nu poate fi cunoaştere a cunoaşterii.* Conştiinţa de sine există înaintea conştiinţei de altceva, ne explică el, pentru a evita absurdul: conştiinţa este „*raport imediat şi noncognitiv de sine cu sine*". Menţionăm că acest filosof face afirmaţii, la începuturile reflecţiei sale filosofice, pe care mai apoi le corectează. Esenţa conştiinţei este însăşi fiinţa sa, e convins Sartre: „nimic nu este cauza conştiinţei"; conştiinţa „este cauza propriei sale maniere de a fi". Conştiinţa „nu există decât în măsura în care ea îşi apare", deoarece numai ea este „un vid total (deoarece lumea întreagă este în afara ei), din cauza acestei identităţi în ea, dintre aparenţă şi existenţă, ea poate fi considerată ca absolut, ca o structură a fiinţei"[20].

Starea conştiinţei de a fi intenţională (aşa cum a prezentat-o Husserl) l-a preocupat şi pe filosoful francez. El o pune în legătură cu transcendenţa. În fenomenologie, ne explică el, transcendenţa este fundamentul conştiinţei ca entitate ontologică. Prin urmare, dacă conştiinţa este transcendentă, există. Iar *intenţionalitatea* (a fi în permanenţă şi întotdeauna conştiinţă a ceva) *„probează că transcendenţa este structura constitutivă a conştiinţei,* deoarece conştiinţa dă semnificaţii unei fiinţe care nu este ea". Constatăm că Sartre afirmă (contrazicându-l pe Husserl) că niciodată obiectivul nu va ieşi din subiectiv, nici transcendentul din imanenţă, nici fiinţa din nefiinţă. Remarcăm că fenomenologilor francezi le-a fost destul de greu să surmonteze anumite probleme, dat fiind faptul că ei au urmat fenomenologiei care s-a dezvoltat destul e mult în Germania. Cu toate acestea, filosofii francezi şi-au adus o

[20] J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 11-23.

contribuţie importantă (la rândul lor) la aprofundarea gândirii fenomenologice. Astfel Sartre dă o semnificaţie nouă conceptului de transcendenţă. Aceasta este privită ca fiind *negaţia „internă şi realizantă" care dezvăluie în sinele determinând pentru sinele în fiinţa sa.* Pentru aceasta, el *amplifică intenţionalitatea conştiinţei explicând că a ajuns la concluzia că, în acelaşi timp, conştiinţa este conştiinţă de ceva (orientată către ceva; nu contează către ce, ci contează că este orientată) şi conştiinţă non-thétică, adică non poziţională de sine, cu alte cuvinte, conştiinţa (de) sine* (cu expresia *de* între paranteze pentru a face ca lucrurile să fie mai clare). După cum am mai arătat, la Sartre *conştiinţa este neant* (reducţia fenomenologică duce la neantizare; totul se află în afara conştiinţei în urma reducţiei); *conştiinţa este conştiinţă de sine* (ireflectată, non-poziţională); *conştiinţa este fără sens* („pură ţâşnire", „neant de esenţă"); *conştiinţa este pură libertate*[21]. Libertatea este fundamental legată de om, mai exact, omul este libertate prin puterea sa de a alege. Alegerea îi conferă omului esenţă. Iată cum Sartre pune în planul central omul de care depind toate celelalte. Omul nu mai este o anexă în unele presupoziţii. Chiar dacă puţin confuz, Sartre aduce în prim plan omul şi valenţele sale creatoare; acest lucru e prolific, în sensul că această atitudine e adoptată şi de alte domenii de activitate, reflecţie, creaţie ş.a. Astfel omul şi îmbunătăţirea condiţiei sale devin scopul principal al activităţilor ştiinţifice, artistice, productive, politice ş.a.m.d.

Jean Paul Sartre se înscrie în mişcarea fenomenologică deoarece intră într-un fel sau altul în dialog, mai exact în controversă, cu fenomenologi care i-au marcat opera. De asemenea, se defineşte ca fenomenolog susţinând cu tărie

[21] Pierre Thérenaz, *De Husserl à Merleau Ponty*, 1966, p. 68-102.

anumite puncte de vedere proprii şi ale fenomenologiei, în acelaşi timp. O fire vehementă, Sartre aproape că şi-a strigat convingerile; se dorea auzit, provoca controverse, şi totul pentru identificarea adevărului absolut. Starea sa oscila între pesimism şi optimism; libertatea încătuşează sau înaripează (e bine cunoscut faptul că Sartre a scris şi dramaturgie, iar aceasta i-a influenţat stilul). „Mişcarea fenomenologică" a fost un curent filosofic care nu a avut un program şi o doctrină riguroase. Era mai degrabă un consens privitor la anumite metode de lucru şi aspecte ale filosofiei tradiţionale. Părerile exprimate nu erau totdeauna concordante; prin urmare, mişcarea fenomenologică era susţinută de unele asemănări în atitudinea deschisă faţă de noile concepţii şi metode în filosofie. Ea a cuprins fenomenologia germană la începutul secolului al XX-lea. La început, Universităţile din Göttingen şi München au găzduit această mişcare fenomenologică, cu ajutorul unui grup de tineri filosofi (care-i respingeau pe fenomenologi). Acest lucru s-a schimbat odată cu intrarea lui Husserl în profesorat. Lui i s-au alăturat Max Scheler, Theodor Lipps (1851-1914), Alexander Pfänder (1870-1941) şi mulţi alţii (cu toţii preocupaţi de cunoaştere, din perspectiva filosofiei, dar şi a ştiinţei – prin psihologie). Liantul acestei mişcări îl constituie „concepţia potrivit căreia filosofia şi ştiinţa pot şi trebuie să fie edificate pe temeiul unei descrieri lipsite de prejudecăţi a fenomenelor"[22]. Este adevărat că sensul conceptului de fenomen era diversificat în funcţie de mai mulţi factori. Respectarea tradiţiei filosofice şi depăşirea pozitivismului au fost elemente care caracterizau această mişcare filosofică. Membrii mişcării fenomenologice criticau neokantianismul şi pledau pentru a merge „la lucrurile în sine", a descrie

[22] Anton Hüghi şi Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, Bucureşti, 2003, p. 95.

fenomenele, a aborda datul intuitiv nemijlocit. Ei erau convinşi că lumea ne este accesibilă prin studierea fenomenelor. Mişcarea fenomenologică a început cu Husserl şi a continuat cu Martin Heidegger. Ori Sartre este legat de mişcarea fenomenologică prin faptul că a fost influenţat în mare parte (în reflecţia sa filosofică) de operele lui Husserl şi Heidegger.

Deşi un apropiat al lui Maurice Merleau-Ponty, Sartre nu se limitează la aspectele pozitiviste ale cunoaşterii. S-a raportat în permanenţă la mişcarea fenomenologică, la ideile şi atitudinile sale. Astfel, el a dobândit o mobilitate crescută în interacţiunea cu alte puncte de vedere. Punctul de vedere propriu este fundamentat pe ideile acceptate şi este, în acelaşi timp, inedit, valoros şi neîndeajuns explorat şi valorificat.

## 4. NOI DIRECŢII ÎN FENOMENOLOGIA FRANCEZĂ

### 4.1. *Intenţionalitatea percepţiei în fenomenologia lui Maurice Merleau-Ponty*

Gândirea lui Husserl a dominat gândirea filosofică a începutului de secol XX. Ea a fost preluată destul de repede de către filosofia franceză, de altfel foarte receptivă la noile structuri de gândire. Dar fenomenologia franceză decentrează atenţia de pe subiectul cunoscător pe obiectul de cunoscut, în relaţia de cunoaştere.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) a publicat în 1945 lucrarea intitulată *La phénoménologie de la perception*, lucrare menită să studieze esenţa percepţiei. Filosoful francez caută să restabilească contactul filosofiei cu lumea concretă. El redimensionează relaţia subiect – obiect al cunoaşterii. Percepţia, cu multiplele ei aspecte, joacă un rol fundamental în înţelegerea omului şi a lumii în care el trăieşte. Husserl a căutat să descopere esenţa pură, esenţa

ideală, iar Merleau-Ponty a continuat acest proces, dar prin studiul esenţelor concrete. Cu alte cuvinte, filosoful reuneşte esenţa cu existenţa în manieră fenomenologică, adică plasează esenţa în existenţă. El caută să evite opoziţia dintre esenţă şi existenţă; subliniază că cele două entităţi nu pot exista una fără cealaltă, făcând apel la conceptele husserliene de *vizare* şi *intenţionalitate*. Pune în evidenţă pe lângă intenţionalitatea (orientarea cunoştinţei către ceva, spre ceva) actelor intelectuale şi intenţionalitatea operantă, adică percepţia lumii de către om, pornind de la percepţia senzorială până la percepţia socială şi istorică. Lucrând pe tărâmul percepţiei, Maurice Merleau-Ponty se apropie mult de psihologia cognitivă, dar se păstrează în limitele fenomenologiei aşa cum a fost ea gândită de Husserl şi regândită de el însuşi. Bineînţeles că demersul său nu este lipsit de dificultăţi, dar se remarcă printr-o tenace analiză menită să lămurească o serie de probleme.

În continuare, lucrarea noastră relevă această analiză şi caută să surprindă ceea ce este specific în gândirea acestui filosof.

Din lucrările sale, ne dăm seama că Merleau-Ponty a studiat cu maximă atenţie afirmaţiile lui Husserl şi a hotărât ceea ce rămâne valabil pentru concepţia sa, precum şi ceea ce trebuie reanalizat. Astfel, Merleau-Ponty s-a angajat într-un efort deosebit de a elabora, pe bazele fenomenologiei ideale, o fenomenologie a concretului, una care să vizeze sensibilul, practica, ştiinţa.

Dacă Husserl a limitat modul de gândire fenomenologic la filosofie, eliminând pe rând logica şi ştiinţa, Merleau-Ponty extinde fenomenologia la ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale. El caută să dea o utilitate practică acestei concepţii. Tocmai acest efort de a gândi fenomenologic concretul constituie specificul fenomenologiei franceze, iar Maurice Merleau-Ponty

este cel care a deschis această cale; a restabilit contactul esenţelor cu lumea reală, a transferat fenomenologia *de la eul pur la eul concret*. Cu alte cuvinte, Merleau-Ponty a trecut la aplicarea acestei noi teorii a cunoaşterii numită fenomenologie. *Maurice Merleau-Ponty* s-a raportat la opera lui Husserl şi s-a inspirat din ultimul Husserl, faţă de alţi filosofi francezi care au fost influenţaţi de primele lucrări ale lui Husserl[23]. Astfel, Merleau-Ponty îşi exprimă direct punctul de vedere asupra conceptelor elaborate de Husserl în a doua lucrare a sa, intitulată *La phénoménologie de la perception*, publicată în 1945. Într-un capitol introductiv el realizează o prezentare succintă dar relevantă a concepţiei fenomenologice a lui Edmund Husserl. Credem că o face pentru a semnala punctul de plecare al concepţiei sale, pe de o parte, iar pe de altă parte, pentru a pune în evidenţă deosebirile de vederi între el şi întemeietorul acestor noi modalităţi de cunoaştere.

Maurice Merleau-Ponty este un gânditor important al filosofiei contemporane, a cărui concepţie merită o analiză în detaliu, deoarece ea deţine explicaţii ale unor importante probleme ştiinţifice, şi nu numai. Aparent, concepţia sa este opusă concepţiei lui Husserl, dar ea nu face altceva decât să o continue în alt plan, lucru pe care probabil că l-ar fi făcut şi Husserl. Merleau-Ponty nu desparte esenţa de existenţă, ideea de concret, eul pur de eul concret, perceptiv (aflat în relaţie cu lumea exterioară lui, cu celălalt), dar nici nu opune existenţa esenţei, aşa cum au făcut reprezentanţii existenţialismului. Pentru a elucida acest aspect, subliniem încă o dată că Merleau-Ponty nu s-a declarat împotriva esenţelor; el le-a studiat, după cum vom vedea în continuare, şi a căutat să le încorporeze în concret.

---

[23] Ioan Roşca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureş, Editura Ardealul, 2002, pp. 85-87.

Aşa cum s-a arătat, perceptivismul este o nouă direcţie în fenomenologie. Filosoful francez a lansat ideea că la baza relaţiei de cunoaştere s-ar afla percepţia. Astfel, încă din primele sale lucrări, întâlnim conceptul de formă perceptivă, esenţe concrete, intenţionalitatea perceptivă, descrierea intuitiv-perceptivă. Dicţionarele de psihologie spun că percepţia este o „conduită psihologică complexă prin care un individ îşi organizează senzaţiile şi ia cunoştinţă de real. Percepţia se constituie din ceea ce e dat în mod direct de organele de simţ (sensibilitate exteroceptivă), dar şi de proiecţia imediată în obiect a unor calităţi cunoscute prin inferenţă. […] Percepţia este un raport între subiect şi obiect: acesta are caracteristicile sale proprii, dar eu le percep cu subiectivitatea mea. Dacă umblu prin pădure, percep lucruri diferite, după cum sunt: la vânătoare sau la plimbare. În general, fiinţa vie nu e sensibilă decât la obiectele care o interesează în mod direct, la acelea care constituie proprie sa lume (*Umwelt*) şi care au o semnificaţie pentru ea. Mai mult decât un simplu fenomen senzorial, percepţia este o conduită psihologică complexă, care se raportează la un cadrul de referinţă particular, elaborat în limitele experienţei noastre personale şi sociale. Aceasta ne explică de ce un obiect determinat nu va avea niciodată absolut aceeaşi semnificaţie pentru doi indivizi care, fiecare are sistemul său de referinţă particular. […] Majoritatea neînţelegerilor noastre vin de acolo că percepţiile noastre sunt diferite, deoarece sistemele de referinţă ale oamenilor nu sunt identice"[24]. Încă din prima sa lucrare *Structura comportamentului*, Maurice Merleau-Ponty a fost preocupat de studierea comportamentului perceptiv în general, al celui uman, în special. Problema percepţiei, ca

[24] Norbert Sillamy, *Dicționar de psihologie*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, pp. 228, 229.

mecanism cognitiv, a fost studiată de D. Hume, Imm. Kant, Bergson, Husserl, Scheller, Cassirer, Jaspers, J.P. Sartre, precum şi de Guillaume, Koehlar, K. Lewin, Alain, Stein E. Straus, Golstein ş.a. Au fost întreprinse ample cercetări teoretice şi experimente: s-au emis diferite păreri, s-au purtat discuţii aprinse, au apărut (se înţelege) divergenţe de opinii, păreri contrare, argumente diferite (greu de contrazis, fiecare în parte). Cu toate acestea, n-au fost lămurite toate aspectele percepţiei, iar discuţia despre acest proces, despre această fascinantă şi inepuizabilă problemă va continua. Problema percepţiei este de fapt problema originii şi esenţei cunoaşterii, care îl va incita întotdeauna pe om. Ea stă alături de celelalte probleme fundamentale care l-au preocupat şi îl vor preocupa pe om: problema sensului existenţei umane, problema fericirii, problema libertăţii ş.a. În istoria filosofiei au existat diverse curente care şi-au pus problema izvorului cunoaşterii. Sunt bine cunoscute raţionalismul (accentuează rolul raţiunii în cunoaştere) şi empirismul (consideră că izvorul cunoaşterii îl constituie simţurile), care i-au separat pe gânditori. Începând cu David Hume, Kant şi cei ce le-au urmat, o astfel de separare nu a mai fost posibilă. O dată cu explozia cunoaşterii ştiinţifice, gânditorii filosofi au început să acorde o atenţie egală ideii şi concretului; au început să studieze frenetic relaţia idee – concret. De fapt, au ajuns la ideea că ele nu trebuie separate, ci studiate în conexiunea lor. Nu este de mirare că astăzi problema percepţiei îi preocupă deopotrivă pe filosofi şi oamenii de ştiinţă.

Maurice Merleau-Ponty a dedicat pagini întregi acestei probleme. Dealtfel, *Fenomenologia percepţiei* a devenit principala sa lucrare. A analizat concluziile multor filosofi, psihologi şi a emis propria părere despre această problemă. În această lucrare studiază pas cu pas aspectele percepţiei,

relevate de alţi gânditori, pune în conexiune diferite păreri şi adaugă ceva ce se constituie în specificul gândirii sale. Concluziile sale nu se vor definitive, ele sunt deschise la argumente noi. Reiese clar că a deschis un drum care se doreşte a fi continuat. Astfel, Merleau-Ponty preferă să revină la lumea de dinaintea cunoaşterii şi la un subiect în măsura în care el este „menit lumii". Consideră că prin percepţie se instituie relaţia omului cu lumea. Această lucrare a sa este împărţită în trei mari părţi: *Corpul; Teoria corpului este deja o teorie a percepţiei; Fiinţa – pentru – sine şi Fiinţa – în – lume*. Mai exact, acest gânditor întreprinde o analiză a percepţiei în introducere, trece la analiza structurilor fundamentale ale percepţiei, în calitate de corp, în prima parte; în cea de a doua parte ne vorbeşte despre lumea percepută, iar în a treia parte tratează problema fiinţei în lume. Fenomenologia percepţiei este o fenomenologie a corpului care depăşeşte fenomenologia conştiinţei: „conştiinţa este încarnată, iar corpul, departe de a fi ceva ce recepţionează pasiv acţiunile lumii asupra unei conştiinţe în deplină stăpânire de sine, este ceva prin care o lume există pentru mine"; corpul, mai spune Merleau-Ponty, „nu este un obiect; el *este punctul meu de vedere asupra lumii* şi, în mod mai larg, condiţia posibilităţii lucrului dar şi a spaţiului"[25]. Pentru el spaţialitatea subiectului care percepe este prima condiţie a oricărei percepţii. Vorbind despre „schema corporală" pe care o defineşte ca fiind „un mod de a exprima existenţa corpului meu în lume", autorul afirma: „Dacă spaţiul corporal şi spaţiul exterior formează un sistem practic, primul fiind fondul de care obiectul se poate detaşa, sau vidul în care el poate apărea ca scop al acţiunii noastre, spaţialitatea

[25] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Editura Aion, Oradea, p. 126.

corpului se împlineşte, în mod evident, în acţiune, iar analiza propriei mişcări trebuie să ne permită să o înţelegem mai bine. Considerând corpul în mişcare, observăm mai bine modul în care el locuieşte spaţiul, deoarece mişcarea nu se mulţumeşte să îngăduie spaţiul şi timpul, ci le asumă activ, le reia în semnificaţia lor originală"[26]. Pentru Maurice Merleau-Ponty „percepţia este o interpretare a *intuiţiei primitive*, interpretare în aparenţă nemijlocită, dar în realitate dobândită prin obişnuinţă, corectată prin raţionament". Cu alte cuvinte, „percepţia este o interpretare a semnelor pe care ni le furnizează sensibilitatea potrivit cu stimulii corporali, «o ipoteză» pe care o face gândirea pentru a-şi explica impresiile"[27]. Fenomenologul francez relevă experimentele întreprinse de Gelb şi Goldstein şi constată că în explicaţiile lor „procedeele psihologiei clasice se leagă în mod curios cu inspiraţia concretă a Gestalt-psihologiei", orientare pe care Merleau-Ponty o critică şi o consideră unilaterală. De asemenea, critică în mod explicit empirismul atunci când analizează motricitatea corpului: „corpul este cel care «prinde» şi înţelege mişcarea. Dobândirea deprinderii este, bineînţeles, sesizarea motrice a unei semnificaţii motrice […]. Ea lămureşte astfel natura sferei corporale. Când spunem că el ne dă imediat poziţia corpului nostru, nu vrem să spunem, aşa cum fac empiriştii, că ar consta într-un mozaic de «senzaţii extensive». Este un sistem deschis spre lume, corelativ cu aceasta"[28]. Cu toate că a criticat empirismul, citind lucrările sale, simţim amprenta empirismului în gândirea sa filosofică. Sesizăm faptul că *orice componentă a ansamblului corp – lume (senzaţie, motricitate, deprindere ş.a.) este analizată în detaliu şi este scoasă în evidenţă intenţionalitatea acelei componente*. La

[26] *Ibidem*, p. 136.
[27] *Ibidem*, p. 60.
[28] *Ibidem*, pp. 182, 183.

Merleau-Ponty corpul este „punct de trecere a mişcării mele continue spre o lume […] mişcări care sunt conduse de o intenţie”[29]. „Corpul este mijlocul nostru general prin care avem o lume […] prin el învăţăm să recunoaştem înnodarea esenţei cu existenţa, pe care o regăsim în general în percepţie”, iar „conştiinţa este fiinţa orientată spre lucru prin intermediul corpului”[30]. Iată cum *intenţionalitatea apare în mod necesar în explicaţiile lui Merleau-Ponty*. De exemplu, „a-ţi mişca propriul corp înseamnă a viza, prin el, obiectele”[31]. La Merleau-Ponty conştiinţa şi corpul nu sunt separate, ci formează un tot unitar şi coerent: „conştiinţa se proiectează într-o lume fizică şi are un corp, tot aşa cum ea se proiectează într-o lume culturală şi are obiceiuri, pentru că ea nu poate să fie conştiinţă decât dacă manevrează semnificaţiile date în trecutul absolut al naturii sau în trecutul său personal, şi pentru că orice formă trăită tinde spre o anume generalitate, fie cea a obişnuinţei, fie cea a «funcţiilor noastre corporale»”[32]. Analizând scrierile lui Merleau-Ponty constatăm că *noutatea pe care o aduce în gândirea filosofică este intenţionalitatea corpului*, a mişcărilor sale. Nu numai raţiunea este orientată, ci şi simţurile sunt orientate, dobândesc un sens. În *Fenomenologia Percepţiei* sunt analizate mecanismele psihice cognitive, aşa cum sunt ele prezentate de psihologie. Aceste mecanisme sunt caracterizate prin intenţionalitate, iar în acest fel li se dă un sens ontologic şi gnoseologic.

Maurice Merleau-Ponty critică intelectualismul şi afirmă că „viaţa mentală sau culturală îşi împrumută structurile de la viaţa naturală, iar subiectul gânditor trebuie să fie

---

[29] *Ibidem*, p. 184.
[30] *Ibidem*, p. 187.
[31] *Ibidem*, p. 187.
[32] *Ibidem*, p. 238.

fundamentat pe subiectul încarnat"[33]. De altfel, se confruntă cu senzualismul în prima parte a lucrării sale, cu empirismul în cea de a doua, cu intelectualismul în partea a treia. Dacă intelectualismul susţine că percepţia este dependentă de procesele intelectuale, Merleau-Ponty explică procesele intelectuale (ale atenţiei şi judecăţii) pe baza percepţiei, concepută ca un dat originar. Pune în evidenţă specificul vieţii intelectuale prin afirmaţia că „tot universul ştiinţei e construit pe lumea trăită", dar „ştiinţa nu are şi nu va avea niciodată acelaşi sens de a fi cu lumea percepută, pentru simplul fapt că ea îi este o determinare sau o explicare"[34]. Observăm că susţine existenţa unui demers de la percepţie către ştiinţă, dar ignoră drumul invers de la ştiinţă către percepţie. El exagerează caracterul originar al percepţiei deoarece ea suportă o oarecare influenţă a proceselor intelectuale. Deşi cunoaşte bine acest lucru, Merleau-Ponty „se va încăpăţâna să restaureze puritatea acestei prezenţe"[35]; el a căutat „experienţa pură, anterioară oricărei intelectualizări a experienţei"[36]. Merleau-Ponty e de părere că şi ideile lui Bergson despre lucrul perceput actual şi despre percepţia „pură" care ar reda lucrul însuşi, ar constitui nu apologia unei naturi constatate intuitiv şi a unei asemenea constatări, ci „o aluzie la preexistenţa fiinţei naturale, întotdeauna deja acolo, care este problema însăşi a filosofiei Naturii"[37]. Constatăm că fenomenologul francez a analizat şi a expus corect concepţiile despre natură ale lui Descartes, Kant sau

---

[33] *Ibidem*, p. 243.
[34] *Ibidem*, p. 7.
[35] Jacques Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, în „Les Temps Modernes", nr. 184-185/ 1962, p. 248.
[36] Xavier O. Monasterio, *Paradoxes et mythes de la phénoménologie*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 3/1969, p. 1.
[37] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 405.

Schelling, precum şi reflecţiile lui Marx, Bergson. Mai mult, a pus în evidenţă trecerea de la necesitatea naturii la caracterul ei contingent, perceptiv, de la natura-obiect „în sine" la natura-subiect „pentru noi", de la explicarea naturii prin judecată la cunoaşterea ei perceptivă. Meritul său este acela de a reduce exagerările conceptului substanţialist de natură, precum şi cele ale cunoaşterii considerată exclusiv raţională.

În urma unei priviri de ansamblu asupra *Fenomenologiei percepţiei*, observăm că la Merleau-Ponty subiectul nu este un ego pur, ci este un ego ancorat în istorie. Este vorba nu numai de eul perceptiv şi cogitiv, ci de un eu interpersonal. Cogito-ul, afirma Merleau-Ponty „trebuie să mă descopere în situaţie, şi numai cu această condiţie subiectivitatea transcendentală va putea fi, cum zice Husserl, o intersubiectivitate"[38]. El caută să implementeze gândirea (şi vorbirea) în structurile perceptive, adică în existenţa interindividuală. Merleau-Ponty a subliniat faptul că eul este „fiinţă în lume". În acest fel, a intrat într-o confruntare de idei cu Sartre în problema omului. Pentru el, omul este conştient de sine însuşi, are întotdeauna conştiinţa de a fi. Este ceea ce Sartre numeşte „fiinţa pentru sine", adică o fiinţă liberă; pentru om a exista înseamnă a fi liber. Omul are posibilitatea alegerii atunci când e vorba de acţiunile lui, iar refuzul libertăţii nu poate fi catalogat decât ca o încercare de a se percepe ca o „fiinţă în sine". La acest autor, „fiinţa pentru sine" este opusă materiei şi animalelor, ele constituind „fiinţa în sine". Astfel, Merleau-Ponty a fost nevoit să reia analiza cogito-ului şi a „fiinţei în lume"; el a reuşit să pună în evidenţă unitatea lor, considerând interiorul şi exteriorul

[38] *Ibidem*, p. 2.

ca inseparabile: „lumea este totul înăuntru şi eu sunt totul în afara mea".[39]

În continuare, vom analiza percepţia şi intenţionalitatea percepţiei, aşa cum apare ea la autorul *Fenomenologiei percepţiei*. Merleau-Ponty consideră că percepţia caracterizează nu numai lumea vie, biologică ci şi lumea fizică, lume care este sistematică, are structură, este caracterizată prin ordine şi sens; ne arată că fiecare dintre acestea are caracter perceptiv. Concepţia lui Maurice Merleau-Ponty nu poate fi confundată cu structuralismul, care susţine existenţa unor sisteme şi structuri independente de subiectul cunoscător. Acesta afirmă că formele sau sistemele perceptive nu sunt construite de subiect, dar nici nu sunt independente de acesta, subiectivitatea umană este aceea care atribuie ordine şi sens structurilor reale, fizice sau fiziologice: „finalmente forma nu poate fi definită în termeni de realitate, ci în termeni de cunoaştere, nu ca un lucru al lumii fizice, ci ca un lucru perceput"[40]. Ioan Roşca ne lămureşte că scopul principal al autorului francez nu este acela de a arăta că structurile, formele n-au premise în lumea externă, ci de a pune în evidenţă specificul comportamentului perceptiv în care „exterior şi interior, fizic şi psihic ar fi corelate în mod indistinct, inextricabil".[41]

În ceea ce priveşte comportamentul perceptiv la nivelul umanului, Maurice Merleau-Ponty a criticat gestaltismul şi behaviorismul, care sunt teorii elaborate de psihologia vremii sale. Curentul gestaltist sau teoria formei afirmă prioritatea întregului asupra părţilor, în percepţie. Teoreticienii

---

[39] *Ibidem*, p. 11.

[40] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1967, p. 155.

[41] Ioan Roşca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureş, Editura Ardealul, 2002, p. 93.

acestui curent afirmă că subiectul cunoscător sesizează fenomenele în totalitatea lor, fără a disocia elementele din ansamblul în care se integrează şi în afara căruia îşi pierd semnificaţia. Această teorie se bazează pe noţiunea de structură, privită ca un întreg. Curentul behaviorist sau psihologia obiectivă pune accent pe datele observabile ale comportamentului, care este întotdeauna adaptativ. Behavioriştii susţin că totul este învăţare în comportamentul uman, chiar şi expresia emoţiilor. Comportamentele individului sunt modelate prin educaţie. În concluzie, mediul exterior joacă rolul principal în formarea comportamentului uman. Am putea spune că cele două curente din istoria psihologiei sunt opuse deoarece primul se orientează către cauzele interne ale acestora. Gestaltismul originează manifestările psihice în interiorul psihicului, în subiectul cunoscător, iar behaviorismul originează manifestările psihice în exteriorul subiectului cunoscător. Maurice Merleau-Ponty încearcă o sinteză între aceste două teorii ale psihologiei şi afirmă că orice comportament, orice manifestare are la bază un amestec de stimuli exteriori şi „intenţii" interne. Astfel, el a întreprins o minuţioasă analiză a percepţiei şi din perspectivă ontologică, dar îndeosebi gnoseologică, în cea de a doua lucrare a sa, *Fenomenologia percepţiei*. A criticat senzualismul, empirismul şi intelectualismul în primele capitole ale acestei lucrări. În viziunea sa, percepţia constituie „stratul originar" al conştiinţei umane şi nu este de acord cu senzualismul secolului al XVIII-lea, care susţinea că întreaga cunoaştere provine din simţuri: există în primul rând senzaţia pură (fenomen psihic elementar datorat stimulării unui organ receptor), apoi există percepţia (conştientizare care însoţeşte excitaţia cerebrală). Senzualismul ne spune că nu există decât stări de conştiinţă. Dacă ar fi aşa, spune Merleau-Ponty, am rata fenomenul „lume". Senzaţia nu

poate exista în stare pură, fiindcă ea se naşte pe un fond perceptiv. De altfel, chiar oamenii de ştiinţă, cercetătorii psihologi susţin, în urma numeroaselor experimente, că *senzaţiile există doar integrate percepţiilor*. De asemenea, Merleau-Ponty respinge empirismul asociaţionist care explică percepţia ca pe o simplă asociaţie de senzaţii. Conţinutul percepţiei este dependent de procesele intelectuale ale atenţiei sau ale judecăţii, ne explică teoria intelectualistă. Nici explicaţia intelectualistă nu-l satisface pe gânditorul francez.

Percepţia nu trebuie confundată cu judecata, ne spune teoria fenomenologică. Realul trebuie descris şi nu construit de subiectul cognitiv. Percepţia este fundamentul pe care se individualizează toate actele. Lumea e cadrul natural şi câmpul gândurilor mele, al percepţiilor mele explicite. Maurice Merleau-Ponty e convins că percepţia este o structură care se naşte din *interacţiunea subiectului cu lumea exterioară* şi despre care putem să spunem că nu exprimă numai lumea internă sau numai lumea externă. Caracterizează structura percepţiei prin sensul ei, căreia îi *conferă un caracter intenţional*. Autorul specifică faptul că *acest caracter intenţional aparţine percepţiei, nu corelatelor ei*. Reflectând asupra explicaţiilor sale, înţelegem că percepţia este o „formă" originară, o entitate cu sens, care nu se reduce nici la lumea exterioară (adică la senzaţiile provocate în noi de lumea externă), nici la lumea internă (la intelect), ci „este apariţia însăşi a lumii şi nu condiţia sa de posibilitate, ea este naşterea unei *norme*, şi nu se realizează după o normă, este *identitatea exteriorului şi interiorului* şi nu proiecţia interiorului în exterior"[42]. Apreciem că această definire a percepţiei nu e lipsită de dificultăţi, chiar dacă relevă carac-

[42] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 74.

teristici reale ale percepţiei, cum ar fi structura şi sensul acesteia. Dacă privim din prisma fenomenologiei, percepţia ca unitate a subiectivului şi obiectivului, apare ca o ambiguitate, iar subiectivul deţine o poziţie privilegiată în relaţia de cunoaştere. Cu toate că apropie percepţia de lumea exterioară, Merleau-Ponty îi estompează conţinutul obiectiv şi capacitatea de a oferi indicii despre aspectele esenţiale ale fenomenelor percepute. Cu toate acestea, nu putem să nu menţionăm că percepţia, aşa cum este ea gândită de fenomenologul francez, deschide, ca perspectivă asupra cunoaşterii şi existenţei, un câmp fenomenal în care fenomenele perceptive aparţin triadei eu – celălalt – lume. El consideră că subiectul perceptiv este un subiect individual, care nu poate deveni un ego impersonal, şi tocmai de aceea cunoaşterea fenomenologică devine pentru subiectul cunoscător inepuizabilă, universală.

Analiza percepţiei întreprinsă de fenomenologul francez stă sub semnul următoarelor idei forte:

1. „A percepe înseamnă a vedea cum se naşte din constelaţia de date un sens imanent". Autorul *Fenomenologiei percepţiei* vrea prin urmare să surprindă percepţia în semnificaţia care este fără echivalent în universul înţelegerii, „un mediu perceptiv care nu este încă o lume obiectivă, o existenţă perceptivă, care nu este încă o existenţă determinată"; în felul acesta el ne conduce la concluzia că sensibilitatea umană are capacitatea de a depozita orice informaţie asupra existenţei în forma ei preanalitică.

2. „Spiritul care percepe este un spirit încarnat", ceea ce înseamnă că intervenţia inteligenţei devine oportună, eficace doar pe fundalul unei vieţi reflexive ce rezultă din adânca înrădăcinare a corpului nostru în lume şi (mărturiseşte autorul) „această înrădăcinare a spiritului în corpul său am căutat s-o restabilim, împotriva doctrinelor care tratează percepţia ca pe un simplu rezultat al acţiunii lucrurilor

exterioare asupra corpului nostru (empirismul), ca şi împotriva celor care insistă asupra autonomiei conştiinţei. Ei uită […] de relaţia ambiguă pe care noi o întreţinem cu corpul nostru şi respectiv cu lucrurile percepute"[43]. *Percepţia, care se află la baza relaţiei de cunoaştere, este intenţională; e vorba de o intenţionalitate operantă, menită să sesizeze lumea antepredicativă*.

Pentru a releva cât mai complet şi elaborat fenomenologia gândită de Maurice Merleau-Ponty trebuie să analizăm minuţios conceptul de intenţionalitate. Acest concept este unul dintre cele mai importante în fenomenologie, nici pe departe epuizat. Dicţionarele spun că „intenţionalitatea este caracterul orientat sau «referitor la» al majorităţii, dacă nu chiar al tuturor stărilor de conştiinţă. Opiniile, gândurile, dorinţele, visurile şi poftele noastre se referă la lucruri. Cuvintele pe care le folosim pentru a exprima aceste opinii şi alte stări mentale se referă, de asemenea, la lucruri. Problema intenţionalităţii este cea a înţelegerii relaţiei rezultată între o stare mentală sau expresia ei şi lucrurile la care se referă aceasta"[44]. La Merleau-Ponty intenţionalitatea caracterizează şi viaţa perceptivă. Se pare că însuşi Kant a înţeles în acest fel actele de judecată, actele voliţionale şi imaginaţia, adică a intuit intenţionalitatea lor.

Kant a arătat că percepţia interioară este imposibilă fără percepţia exterioară şi că lumea, ca o conexiune a fenomenelor, este mijlocul de a mă realiza ca şi conştiinţă (conştiinţa este întotdeauna conştiinţă despre ceva). Ceea ce deosebeşte conceptul fenomenologic de intenţionalitate de raţionamentul lui Kant este „trăirea": înainte de a fi supusă cunoaşterii, lumea este trăită, este simţită deja aici,

---

[43] Maurice Merleau-Ponty, *Revue de Métaphysique et du Morale*, 4/1962.

[44] Blackburn, Simon, *Dicționar de filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, pp. 205, 206.

este deja dată. Mai târziu, Husserl vorbeşte despre o teleologie a conştiinţei. Conştiinţa este neîncetat orientată către lume. Husserl depăşeşte însă intenţionalitatea actului despre care vorbeşte Kant în *Critica facultăţii de judecare*. Husserl a distins între „intenţionalitatea de act" (intelectuală şi voluntară) şi „intenţionalitatea operantă" sau pre-reflexivă. Intenţionalitatea operantă (*fungierende intentionalitat*) este aceea care constituie unitatea naturală şi antepredicativă a lumii şi a vieţii noastre, în imaginile noastre despre lume mult mai clar decât în cunoaşterea obiectivă. Mai mult, el a arătat că intenţionalitatea operantă este fundamentală pentru că ea ne oferă obiectul de cunoscut, existenţa de explorat. Deşi a arătat că intenţionalitatea operantă se află înaintea intenţionalităţii actelor umane, Husserl a acordat mai multă atenţie acesteia din urmă; deoarece supraestimează esenţele ideale, el se concentrează asupra conceptului de intenţionalitate intelectuală şi constituire intelectuală.

Întrucât Maurice Merleau-Ponty este orientat spre omul concret, spre istorie, intenţionalitatea operantă sau pre-reflexivă se află în centrul analizelor sale. Esenţele perceptive, care nu sunt nici subiective, nici obiective, adică esenţele „pre-date", „pre-tematizate" sunt fundamentul lumii şi al cunoaşterii. *În fenomenologia franceză conceptul de intenţionalitate depăşeşte graniţele conştiinţei pure* şi caracterizează percepţia, voinţa, emoţia, comportamentul ş.a. Cu alte cuvinte, *intenţionalitatea nu se mai limitează strict la domeniul cunoaşterii, al gnoseologiei, ea pătrunde în ontologie, antropologie, estetică, istorie* ş.a. Analizând cunoaşterea, Husserl a descoperit această caracteristică (intenţionalitatea), iar fenomenologii francezi şi nu numai ei, au realizat (analizând descoperirea lui Husserl) că această caracteristică defineşte întreaga existenţă. *La Merleau-Ponty omul însuşi ce caracterizează prin intenţionalitate, prin deschiderea sa*

*spre lume, prin faptul că transcende situaţia dată şi se proiectează liber şi creator*. În ceea ce priveşte cunoaşterea, la el întâlnim teza unei intenţionalităţi perceptive, pre-reflexive. Ea exprimă atât caracterul activ al subiectului perceptiv, cât şi influenţa elementelor intelectuale reflexive asupra vieţii perceptive, pre-reflexive. Ne dăm seama că acest filosof stăpâneşte impecabil cunoştinţe despre procesele psihice, despre mecanismele cognitive, aşa cum sunt ele teoretizate de către psihologie. S-a emis părerea că, afirmând existenţa unei intenţionalităţi perceptive, filosoful francez nu exagerează viaţa perceptivă şi nici nu o spiritualizează. Merleau-Ponty a elaborat conceptul de *esenţă concretă* şi pe cel de *intenţionalitate pre-reflexivă*; aceasta a condus la concluzia că fenomenologia poate deveni o fenomenologie a genezei (e vorba de sesizarea lumii sau a istoriei în stare născândă). Menţionăm că teza fenomenologiei genetice nu presupune o explicare cauzală a lucrurilor; ea constă într-o descriere a momentelor care se succed, privite singular şi ireductibile.

Iată cum această categorie fundamentală a fenomenologiei, intenţionalitatea, caracterizează nu numai conştiinţa, pură, ci şi conştiinţa din punctul de vedere al psihologiei. Dacă alte concepte elaborate de Husserl sunt neacceptate, discutabile, conceptul de intenţionalitate a fost acceptat şi preluat de majoritatea gânditorilor ce i-au urmat. Conceptul de intenţionalitate şi vizare au pătruns în gândirea filosofică a ultimelor decenii, a pătruns în ştiinţă, artă, morală, religie. De exemplu, Paul Ricœur ne vorbeşte despre o intenţionalitate a voinţei, despre intenţionalitatea textului scris, a discursului.

Relevăm preocuparea fenomenologului francez Maurice Merleau-Ponty privind intenţionalitatea. Astfel, el a afirmat că „filosoful încearcă a gândi lumea, pe celălalt şi pe sine

însuşi şi de a concepe raporturile lor"[45], iar scopul fenomenologiei este „de a sesiza sensul lumii sau istoriei în stare născândă"[46]. El vorbeşte despre orientarea omului la celălalt şi la lume. Iată omul nu există în sine, ci este orientat spre lume; în acest fel se integrează în lume. Vorbind despre cunoaşterea filosofică, Merleau-Ponty ne explică faptul că ea are un caracter intenţional-intuitiv, iar orice obiect constituit e un prilej de interogaţie, de permanenţă a caracterului deschis, orientat (către obiectul său) al reflecţiei filosofice. Totodată, ne explică fenomenologul francez, spiritul reflecţiei filosofice poate fi orientat către el însuşi (orientarea către interior a conştiinţei – intenţionalitatea conştiinţei filosofice) ca o componentă a existenţei.

Merleau-Ponty a pus accent pe lumea sensibilă şi existenţa umană şi a afirmat că esenţa fuzionează cu existenţa sensibilă, că intenţionalitatea originară nu este logică, ci perceptivă, că descrierea este intuitiv-perceptivă, că finalitatea reducţiei o constituie viaţa perceptivă şi nu ego-ul pur. Mai exact, *Merleau-Ponty a situat fenomenologia la intersecţia dintre perceptiv şi ideal, pe de o parte, dintre om şi lume, pe de cealaltă parte*. A refuzat atât obiectivismul abstract, independent de om, cât şi subiectivismul extrem, indiferent de lume. Maurice Merleau-Ponty a reuşit să apropie reflecţia fenomenologică de viaţă şi de experienţa trăită.

### 4.1.1. **Timpul ca suport al actelor intenţionale**

Maurice Merleau-Ponty a avut o modalitate specifică de a releva ordinea şi structura realităţii, pornind de la „teza unui eu concret, perceptiv, angajat în raporturile perceptive

---

[45] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Colin, Paris, 1931, p. XIII.

[46] *Ibidem*, p. XVI.

cu lumea externă, cu celălalt"[47]. El ocupă un loc aparte în cadrul fenomenologiei franceze. Pe parcursul operei sale întâlnim o dualitate de multe ori insurmontabilă: faptul şi sensul, faptul şi structura, existenţa şi sensul, atitudinea reflexivă şi interogaţia (care incită în permanenţă). Acest gânditor l-a elogiat pe Husserl pentru faptul că a adus în atenţia filosofilor şi nu numai, analiza transcendentală, reducţia, conştiinţa pură, dar i-a reproşat că s-a ocupat de lucruri „imposibil de atins". Cu alte cuvinte, a apreciat demersul husserlian, dar s-a gândit să-l adapteze la lucruri palpabile. De aceea, Merleau-Ponty a fost preocupat în permanenţă de fenomen, însă şi de apariţia lui, fenomenalizarea (aşa cum se exprimă unii comentatori). Se spune despre el că era o fire meditativă, prudentă, în spatele căreia se ascundea o tensiune deosebită, declanşată de dorinţa sa de a pune fenomenologia pe drumul cel mai potrivit. El a afirmat răspicat că „lumea este în jurul nostru, nu în faţa noastră", adică lumea nu se aşterne înaintea conştiinţei noastre, ci se clădeşte în jurul corporalităţii noastre. Percepţia ne permite să sesizăm lume, ea este „ştiinţă pentru filosof", este „fondul pe care se individualizează toate actele şi este presupusă de acestea"[48]. Dacă Husserl a aprofundat *„conştiinţa pură"*, Heidegger a deplasat conştiinţa în *Dasein*, iar Maurice Merleau-Ponty plasează conştiinţa în corpul actual aducând în atenţie *intenţionalitatea operantă*. Conchidem că pentru acest din urmă gânditor, fenomenologia este experienţă dobândită prin intermediul corpului; pentru el, lumea, corpul şi limbajul sunt inseparabile. „Oricât de pierduţi ne simţim în imensitatea oceanică a universului...

---

[47] Ioan N. Roşca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureş, Editura Ardealul, 2002, p. 87.

[48] Maurice Merleau-Ponty citat de Guy Petitdemange, în *Filosofi şi filosofii ale sec. XX-lea*, Editura Cartier, Bucureşti, 2003, pp. 107-114.

corpul este unica noastră instanţă de reper; opac, masiv, treaz, corpul face oficiu de navigator, el pilotează, dirijează, înscrie. El devansează orice conştiinţă şi orice idee, el este cu totul altceva decât o masă grosieră ce înregistrează: corpul se întoarnă spre Fiinţă, o revelează, se scufundă în ea şi, din această conjuncţie, gândirea iese la suprafaţă şi învaţă să cunoască de unde vine, ce o întemeiază şi îi deschide toate lucrurile". Între corp şi Fiinţă există o legătură directă. „Prin corp, Fiinţa ajunge într-un fel la conştiinţă, iar corporalitatea este proba fiinţei"[49]. Este destul de evident faptul că Merleau-Ponty a fost influenţat în mare măsură şi de filosofia lui Bergson (pe care de altfel l-a apreciat foarte mult şi l-a citat în lucrările sale). Deşi influenţat de Bergson, de Husserl şi de alţii, Merleau-Ponty îşi formează propria părere: „corpul este un lucru, dar un lucru în care îmi am reşedinţa", este „acest trup prezent pe care îl numesc al meu, santinela care tace în spatele cuvintelor şi actelor mele"[50]. Menţionăm că pentru Merleau-Ponty corpul nu este inert; el are motricitate, este sensibil ş.a.m.d. Aceasta este dovada faptului că între corp şi gândire există o legătură indestructibilă pe care alţi filosofi au trecut-o în planul secund. Dacă până la Merleau-Ponty, raţionaliştii puneau pe primul plan gândirea, spiritul, ideea ca entitate ce generează cunoaşterea şi existenţa, existenţialiştii secolului al XX-lea caută să stabilească un echilibru între raţionalism şi empirism. Fiecare dintre aceste curente filosofice a contribuit la progresul cunoaşterii, dar cei ce le-au urmat şi-au dat seama că ar fi o greşeală să exagereze într-o direcţie sau alta. Ştiinţa a contribuit şi ea la explorarea adevărului; tocmai de aceea, fenomenologii francezi au îmbrăţişat ideile

---

[49] H. Bergson apud Guy Petitdemange, *op. cit.,* pp. 117-118.

[50] M. Merleau-Ponty citat de Guy Petitdemanage, în *Filosofi şi filosofii ale sec. XX-lea*, Editura Cartier, Bucureşti, 2003, p. 119.

existenţialismului. E foarte clar că aceşti gânditori au urmărit înainte de toate cele mai juste căi ale stabilirii adevărului, lăsând deoparte apartenenţa la o mişcare filosofică sau alta. Satisfacerea nevoilor umane (din ce în ce mai elevate în secolul al XX-lea) impunea o atitudine nepărtinitoare şi mobilizarea tuturor resurselor pentru a descoperi modalitatea cea mai eficientă şi justă de rezolvare a unor probleme. Observăm că filosofia franceză a secolului al XX-lea este una deosebit de pragmatică.

Merleau-Ponty concepe corpul ca pe un sistem deschis (care face schimburi reciproce cu exteriorul) orientat către exterior, dar şi către interior. Corpul este orientat către lumea exterioară subiectului, dar şi către lumea interioară a acestuia. El pledează în favoarea ideii care respinge independenţa şi izolarea corpului. Corpul îşi păstrează identitatea şi unicitatea, însă în cadrul interrelaţionării vitale cu lumea şi cu propriul *eu*. Acest gânditor preţuieşte certitudinea şi încearcă să evite problemele considerate greu de soluţionat, cum ar fi originea spiritului sau „misterul raţiunii" (aşa cum era denumit de Merleau-Ponty, gândul, algoritmul, adevărul). De aceea el preferă să se preocupe de fenomenologia percepţiei, studiată îndelung de diverse ştiinţe particulare. Cu ajutorul unor experimente (din ce în ce mai sofisticate, complexe, care au solicitat tehnică şi instrumente performante) s-au stabilit adevăruri certe şi cu o lungă valabilitate. Pe un astfel de fundament (al certitudinii oferite de ştiinţele particulare) şi-a construit acest filosof francez sistemul filosofic. Şi el a avut tendinţa (frecventă în gândirea filosofică) către adevărul absolut. De aceea a mizat pe certitudinile (demonstrabile) oferite de percepţie şi sensibilitate. A fost deosebit de interesat de limbaj şi afirma despre „*corpul vorbitor*" că este într-adevăr *fenomenalizare, adică manifestare ontologică şi gnoseologică, dar mai ales, intenţională.*

Aducem în discuţie intenţionalitatea, deoarece acest autor a fost fascinat de acest concept; l-a studiat cu maximă atenţie în geneza şi evoluţia sa, i-a stabilit meritele, dar mai ales a încercat să releve utilitatea sa în demonstrarea adevărului. A intuit faptul că demonstrarea intenţionalităţii e un argument puternic în stabilirea adevărului. Adevărurile filosofice au constituit întotdeauna preocuparea gânditorilor. În secolul al XX-lea această preocupare a devenit şi mai evidentă datorită adevărurilor stabilite de ştiinţe. Se impunea o compatibilizare a acestor adevăruri. De altfel, fenomenologia s-a născut şi dintr-o limită a unei ştiinţe particulare. Din cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea, considerăm că nu mai putem vorbi despre primordialitatea filosofiei sau a ştiinţei; cele două modalităţi de manifestare a spiritului se susţin reciproc în progresul lor.

Revenind la problema corpului şi a intenţionalităţii ce ţine de acesta, Merleau-Ponty l-a pus în legătură directă cu spaţiul în care el există şi se manifestă, cu temporalitatea cu celălalt, cu lumea naturală ş.a.m.d. Din scrierile sale reiese clar că timpul este un suport al actelor intenţionale. Pentru el, timpul este un element foarte important al subiectivităţii; de altfel, îl citează pe Claudel: „Timpul este sensul vieţii". Merleau-Ponty plasează experienţele corpului în timp şi spaţiu. Iar dacă spaţiul poate fi mai uşor sesizat, cu timpul lucrurile se complică. Pentru a nu greşi, Merleau-Ponty studiază noţiunea de timp şi temporalitatea descrise de Kant. Astfel ajunge să delimiteze între experienţele noastre „înainte" şi „după". Prin urmare, temporalitatea ţine de subiectivitatea noastră. *Pune accent deosebit pe existenţă şi gândirea noastră, date de corporalitate şi percepţie*. Iar existenţa noastră ca fiinţă trebuie pusă, în concepţia sa, în legătură cu lumea, cu celălalt, cu istoria. Spre deosebire de Husserl, acest gânditor francez nu pune accent pe subiectul

pur, ci pe subiectul multidimensional. El pune timpul în raport cu fiinţa şi ne vorbeşte despre intenţionalitatea operantă. Afirmă că prezenţa timpului se face simţită tocmai prin trecere lui. În lucrarea sa *Fenomenologia percepţiei* (tradusă şi la noi) dedică un capitol întreg problemei timpului, a timpului pus în legătură cu fiinţa şi conştiinţa. Încearcă să privească lucrurile nu numai prin perspectiva „unul lângă altul", ci şi din perspectiva „unul după altul". Pune accent deosebit pe prezenţa timpului în sine şi pentru sine, precum şi pe timpul ca suport al actelor intenţionale.

Merleau-Ponty nu se opreşte la explicaţia psihologică a timpului care invocă exclusiv conştiinţa trecutului prin amintiri şi conştiinţa viitorului prin proiectarea acestuia în faţa noastră. Astfel, gânditorul francez apelează la orientarea corpului către exterior, care percepe modificările suferite de lucruri, dinamica realităţii şi care demonstrează trecerea timpului. Astfel, timpul există în noi prin faptul că putem percepe lucrurile în evoluţie. Timpul e nesfârşit; lucrurile pun în evidenţă timpul prin faptul că sunt finite, adică se nasc, evoluează şi dispar. *Lucrurile ne dau măsura timpului, iar noi ca subiect cunoscător suntem orientaţi către lucrurile care pun în evidenţă existenţa timpului. Conştiinţa j*oacă un rol deosebit prin faptul că ea *este orientată atât către trecut, cât şi spre viitor.* Precizăm că percepţia la acest filosof francez nu se identifică, aşa cum am crede, cu percepţia explicată de psihologie. La el, ***sensibilitatea noastră creează lucrul pentru noi***. „Analiza corpului propriu şi a percepţiei ne-a relevat un raport cu obiectul, o semnificaţie mai profundă. Lucrul nu este decât o semnificaţie, este semnificaţia «lucru». Dar când înţeleg un lucru, nu operez actualmente sinteza acestuia, ci vin în faţa lui cu câmpurile mele senzoriale, cu câmpul meu perceptiv şi, în cele din urmă, cu o matrice caracteristică a oricărei fiinţe posibile, cu

un montaj universal cu privire la lume"[51]. Preluând conceptul de intenţionalitate de la Husserl, francezul Maurice Merleau-Ponty afirma în *Fenomenologia percepţiei*: „Sub intenţionalitatea de fapt regăseam o intenţionalitate operantă care, condiţie a acesteia, funcţiona deja înaintea oricărei teze sau judecăţi, un «logos al lumii estetice», o artă ascunsă în profunzimea sufletului uman şi care nu se pot cunoaşte decât în rezultatele sale"[52]. Autorul încearcă o distincţie clară între structură şi semnificaţie. Ne arată că sensul şi semnificaţia unui lucru rezultă din „complicitatea noastră şi a lumii", adică din ceea ce de comun acord s-a stabilit o semnificaţie şi utilitate a unui lucru (rezultate din experienţă, practică, nevoi), precum şi din subiectivitatea noastră formată de experienţă, de evenimentele trăite, de stările emoţionale dezvoltate, de aspiraţiile individuale. Am spune că istoria şi prezentul, precum şi nevoile umane dau sens şi semnificaţie lucrurilor. De altfel, autorul francez pune accent asupra ideii că nu putem să facem abstracţie de istorie. Contextul istoric, social, cultural, lingvistic ş.a.m.d. e foarte important pentru a judeca fapte şi aspiraţii.

Gândim fiinţa intenţională cu ajutorul timpului, „deoarece putem înţelege raporturile subiectului cu lumea prin raporturile timpului subiect cu timpul obiect... Dacă pentru sinele, revelaţia de sine pentru sine nu este decât golul în care se creează timpul, dacă lumea «în sine» nu este decât orizontul prezentului meu, atunci problema este de a şti cum poate o fiinţă care va veni şi care a trecut să aibă un prezent – adică să se surprindă, de vreme ce viitorul, trecutul şi prezentul sunt legate în mişcarea de temporalizare. Este la fel de important pentru mine să am un corp pe cât

---

[51] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei* (traducere de Ilieş Câmpeanu şi Georgiana Vătăjelu), Editura Aion, Oradea, 1999, p. 499.

[52] *Ibidem,* p. 500.

este de esenţial pentru viitor să fie viitorul unui anumit prezent... Nu numai noţiunea de corp este legată în mod necesar, prin noţiunea de prezent, cu aceea de *pentru sine,* ci şi existenţa efectivă a corpului meu este indispensabilă existenţei «conştiinţei» mele. În ultimă analiză, dacă ştiu că pentru sinele încoronează un corp, o ştiu doar prin experienţa unui corp anume, o ştiu prin dovada prezenţei mele în lume"[53]. Merleau-Ponty caracterizează timpul ca făcând parte din fiinţa umană; fără el omul nu ar avea un reper, nu ar putea face comparaţii. „Suntem întotdeauna centraţi în prezent, de la el pleacă hotărârile noastre; deci, acestea pot fi întotdeauna raportate la trecutul nostru, au întotdeauna un motiv şi, dacă deschid în viaţa noastră un ciclu care poate fi în întregime nou, trebuie reluate apoi, ele nu ne salvează de dispersie decât pentru un timp. Deci, nici nu poate fi vorba să deducem timpul din spontaneitate. Nu suntem tempoli pentru că suntem spontani şi pentru că ne smulgem din noi înşine ca şi conştiinţă, ci din contră, timpul este fundamental şi măsura spontaneităţii noastre. Puterea de a trece mai departe şi de a «aneantiza», care locuieşte în noi, care suntem noi înşine ne este dată cu temporalitatea şi cu viaţa"[54].

### 4.1.2. **Spaţiul şi intenţionalitatea**

Fenomenologul francez a pornit de la ideea corpului care există, se manifestă şi acţionează într-un spaţiu. Corpul are o motricitate, îşi schimbă poziţia, este orientat către ceva, spre ceva în cadrul unui spaţiu. Ne vorbeşte despre *unitatea spaţială, temporală, intersenzorială, senzorio-motorie a corpului* care este o unitate de drept. *Aceste*

[53] *Ibidem*, p. 502.
[54] *Ibidem*, p. 498.

*unităţi precedă şi fac posibilă existenţa şi manifestarea corpului.* Spaţialitatea corpului trebuie analizată pornind de la întreg spre elemente componente. Ne explică faptul că *poziţia corpului este implicată într-o intenţie globală a corpului.* Adoptă punctul de vedere al psihologiei care susţine că schema corporală este dinamică (îşi schimbă în permanenţă poziţia în timpul mişcărilor – mişcări ce sunt coordonate de conştiinţă conform necesităţilor sale). „În sens strict, termenul (dinamică a corpului) precizează că *propriul corp îmi apare ca postură în vederea unei sarcini anume*, actuale sau posibile. Într-adevăr, spaţialitatea sa nu se aseamănă cu cea a obiectelor exterioare sau cu cea a «senzaţiilor spaţiale», *nu este o spaţialitate de poziţie, ci una de situaţie*"[55]. Fenomenologul face diferenţa între spaţiul exterior şi cel al corpului. Spaţiul corporal este unul special, în sensul că o zonă de non-fiinţă se poate transforma în fiinţe precise (cu identitate, am spune noi), iar corpul nu este o simplă formă, ci mult mai mult. „Dacă propriul corp poate fi o «formă» şi dacă în faţa lui pot exista figuri privilegiate pe fonduri indiferente, acest lucru este posibil numai cu condiţia ca el să fie polarizat de sarcinile sale, *să existe spre ele*, să se adune asupra lui însuşi pentru a-şi atinge scopul, iar o «schemă corporală» este în cele din urmă un mod de a exprima existenţa corpului meu în lume"[56]. El foloseşte expresia figură-fond pentru a pune în evidenţă spaţiul universal şi spaţiul corporal, deoarece spaţiul corporal nu ar avea sens fără spaţiul universal. Argumentează prin faptul că subiectul, prin corpul său, se află în faţa lumii şi beneficiază de un „spaţiu orientat". Afirmă cu hotărâre că ne este necesar corpul pentru a putea percepe spaţiul (fără el

[55] *Ibidem*, p. 133.
[56] *Ibidem,* p. 134.

spaţiul nu ar exista pentru mine). Mai mult, spaţialitatea corpului devine evidentă prin mişcare, prin acţiune, iar analiza lor ne permite să înţelegem mai bine spaţialitatea corpului pe fondul spaţialităţii obiective. Mişcarea este aceea care îşi asumă spaţiul şi timpul (tocmai de aceea este esenţială). Analiza motricităţii corpului ne redă spaţiul şi timpul în semnificaţia lor originală. Corpul propriu al subiectului, caracterizat de mişcări familiare, se poate integra în mediul ambiant în virtutea motricităţii sale, ce se desfăşoară în spaţiu şi în raport de axe de coordonare. Motricitatea îi oferă omului posibilitatea de a-şi exprima intenţiile, de a mima anumite situaţii etc. Fenomenologul francez ne vorbeşte chiar despre *intenţionalitatea motrică.* Arată că gândirea este aceea care coordonează mişcarea, dar nu în cadrul mişcării efective ci în perioada de asimilare a unor mişcări, care devin acte automate. Sarcinile noi solicită gândirea pentru o economie şi o coordonare eficiente a mişcărilor. *Mişcările sunt orientate către rezolvarea unor sarcini.* Ne lămureşte, de asemenea, că mişcarea se diferenţiază în mişcare concretă şi abstractă; mişcarea concretă se desfăşoară în lumea dată, iar fondul mişcării abstracte este construit. Despre ele, Merleau-Ponty afirmă: „mişcarea concretă este centripetă, iar mişcarea abstractă este centrifugă. Prima are loc în fiinţă sau în actualitate, a doua are loc în lumea posibilului, sau în non-fiinţă; prima aderă la un fond dat, a doua desfăşoară ea însăşi fondul. Corpul este acela care dă mişcărilor o existenţă independentă, iar aceasta constă în deprindere (care e dobândită pe parcursul vieţii). *Corpul* este mijlocul nostru general prin care avem o lume, conchide gânditorul francez: *prin el învăţăm să cunoaştem înnodarea esenţei cu existenţa, pe care o vom regăsi în general în percepţie.*

Mişcarea abstractă este tratată cu mare atenţie de către acest gânditor, care de altfel îi conferă o intenţionalitate specifică (bine argumentată şi greu de contrazis). Despre ea afirmă că nu este activată de un obiect existent, cu atât mai mult cu cât este caracterizată drept centrifugă şi desemnează în spaţiu o intenţie care se sprijină pe corpul propriu şi îl constituie ca obiect. Tot aşa constituie şi lucrurile şi reuneşte reprezentările într-un „eidos". *„De vreme ce există conştiinţă* şi pentru ca ea să existe, *trebuie să existe* ceva de care ea să fie conştientă, *un obiect intenţional.* Ea nu poate să se îndrepte spre acest obiect decât dacă se produce un act de semnificaţie. Dacă o fiinţă este conştiinţă, ea trebuie să fie doar o ţesătură de intenţii. Dacă ea încetează să se definească prin actul de a semnifica, eşuează din nou în condiţia de obiect, obiectul fiind exact ceea ce nu cunoaşte, ceea ce se odihneşte într-o ignorare absolută a sinelui şi a lumii, adică un *pentru sine*, şi nu are decât individuaţie spaţio-temporală, existenţa în sine... *Mişcarea* fie *este mişcare pentru sine şi atunci «stimulul» nu este cauza ei, ci obiectul intenţional,* fie se împrăştie în existenţa în sine, devine un proces obiectiv în corp". Merleau-Ponty recunoaşte meritul lui Husserl de a fi elaborat noţiunea de intenţionalitate (care de altfel poate fi regăsită în istoria filosofiei; şi la predecesorii săi Descartes şi Kant, care n-au prezentat-o analitic) şi interpretează inconfundabil acest fapt: „În viziunea noastră *originalitatea lui Husserl este dincolo de noţiunea de intenţionalitate*; ea se găseşte în elaborarea noţiunii şi în descoperirea, sub intenţionalitatea reprezentărilor, *a unei intenţionalităţi mai profunde pe care alţii au numit-o existenţă*"[57].

[57] *Ibidem,* p. 158.

Merleau-Ponty afirmă că motricitatea este intenţionalitate originară. Pentru aceasta, el invocă afirmaţiile lui Husserl care ne spun că originea conştiinţei nu este un „eu cred că", ci un „eu pot". Mişcarea este modalitatea specifică de a ne raporta la obiecte: „e vorba de mişcarea de existenţă, care nu elimină diversitatea radicală a conţinuturilor, deoarece nu asigură legătura lor, punându-le sub stăpânirea unui «eu gândesc», ci orientându-se spre unitatea intersenzorială a unei «lumi»". Foarte sugestiv, francezul afirmă: *„mişcarea corpului poate avea un rol în percepţia lumii doar dacă ea însăşi este o intenţionalitate originală... Trebuie ca lumea să existe ca un ansamblu deschis de lucruri spre care ne proiectăm"*[58]*.* După Merleau-Ponty, *conştiinţa este fiinţa orientată spre lucru prin intermediul corpului.* Mai mult, *a-ţi mişca propriul corp înseamnă a viza,* prin el, obiectele. Foarte expresiv afirmă acest autor: „nu trebuie să spunem că propriul corp este în spaţiu şi nici că el este în timp. El *locuieşte* spaţiul şi timpul"[59]. Prin urmare, spaţiul şi timpul nu ar avea sens fără existenţa noastră, ca şi corporalitate. Cu ajutorul corpului noi ne raportăm la lume; fără el nu am avea o lume, caracterizată prin spaţialitate, temporalitate, motricitate. Corpul fiinţei omeneşti există în timp şi spaţiu şi le creează, concomitent. Corpul e unitatea indestructibilă dintre existenţă şi esenţă. În el şi prin el există şi se manifestă conştiinţa intenţională care vizează entităţi. Corpul ne diferenţiază de ceilalţi, ne conferă unicitate. Astfel lumea există în noi şi pentru noi.

Observăm în scrierile lui Merleau-Ponty o acurateţe pentru respectarea adevărului psihologic pe care acesta l-a îmbrăţişat pentru o argumentare puternică. A respins pe alocuri argumentele aduse de Sartre şi de Heidegger în lucrările lor fenomenologice. Apelul la datele ştiinţei fac din

---

[58] *Ibidem,* pp. 176-453.
[59] *Ibidem,* p. 178.

opera lui Merleau-Ponty una de referinţă pentru filosofia contemporană. Prin opera sa fenomenologică, şi-a propus să elaboreze o nouă concepţie asupra intenţionalităţii cu gândul de a contrazice ideea *conştiinţei care constituie* (a lui Husserl, care a fost preluată şi de Sartre). Comentatorii arată că a fost preocupat mai degrabă de *lumea trăitului* (Lebenswelt) decât de lumea care se constituie. Tocmai acest lucru îl diferenţiază de ceilalţi fenomenologi. E cert faptul că a creat o nouă fenomenologie, nu mai puţin valoroasă decât cea creată de germanul Husserl. De altfel, multe dintre întreprinderile lui Merleau-Ponty le-ar fi iniţiat şi Husserl dacă ar mai fi avut timp şi ar fi trăit necesitatea lor (după cum am mai afirmat). Spre sfârşitul vieţii sale, Husserl a elaborat studii care demonstrează faptul că înţelesese aceste lucruri, dar a fost convins că urmaşii săi se vor orienta către concret. Aceştia sunt fenomenologii francezi, cu precădere.

### 4.1.3. **Limbajul ca obiectivare a intenţionalităţii**

Aşa cum se întrebă dacă spaţiul este o formă de cunoaştere, Merleau-Ponty se întreabă dacă limbajul este o formă de cunoaştere. Cunoaşterea este fundamental legată de limbaj; el poate fi privit ca o prelungire a conştiinţei, mai exact, ca obiectivare a acesteia. Limbajul dă posibilitatea exprimării, a comunicării, a schimbului de informaţii. În dicţionarele de psihologie, limbajul este definit ca fiind un comportament care manifestă o intenţie de comunicare. Ştiinţa prezintă limbajul ca îndeplinind o serie de funcţii care definesc coordonatele principale ale omului. Teoriile despre limbaj recunosc în totalitate faptul că limbajul joacă un rol cauzal în dezvoltarea gândirii. Mai mult, unii afirmă că limbajul creează structura intelectuală ce modelează reprezentarea mentală a lumii[60].

---

[60] Georgescu Matei, *Neither zen, nor psychoanalysis*, Daath Publishing House, Bucarest, 2010, pp.178-193.

Ca instrument de comunicare socială, afirmă psihologii, „limbajul este interiorizat şi influenţează structurile mentale, de vreme ce el se află la originea unui sistem simbolic abstract, care permite organizarea gândirii. Limbajul nu se dezvoltă independent de alte forme de cunoaştere; el este un sistem simbolic logic, ce poate modela alte aspecte ale cunoaşterii"[61]. Iată că Merleau-Ponty nu s-a mulţumit cu analiza esenţei conştiinţei (aşa cum a procedat E. Husserl), ci a mers mai departe, abordând contextul desfăşurării ei, precum şi produsele acesteia. Este foarte adevărat că şi cuceririle ştiinţei au favorizat această abordare (mai greu de întreprins de către fenomenologii germani care au beneficiat mai puţin de achiziţiile cunoaşterii ştiinţifice şi nu numai). Fenomenologul francez afirmă că limbajul are un sens, el nu presupune gândirea, ci o îndeplineşte (în sensul că aceasta se exprimă în cuvinte). Aduce în discuţie transcendenţa în limbaj, precum şi „miracolul expresiei în limbaj şi în lume". Afirmă despre conştiinţă că este transcendenţă, dar nu una oarecare, ci una activă care oferă contactul simultan cu fiinţa mea şi cu fiinţa lumii. Ştiinţa afirmă că omul gândeşte în cuvinte. Din punctul de vedere al psihologiei, conştiinţa este acel nivel al psihicului unde actele psihice devin manifeste. Limbajul ca obiectivare a conştiinţei este verbal, dar şi non-verbal (limbajul gesturilor). Cuvintele care formează limbajul verbal dobândesc o semnificaţie în funcţie de interacţiunea subiectului cu obiectul sau situaţia desemnată; semnificaţia cuvântului (pentru subiect) provine şi din cultura, nivelul de educaţie, precum şi din proiecţiile subiectului. Oamenii învaţă să folosească cuvintele, tot aşa cum învaţă să folosească diverse instrumente. Sensul lui se desprinde şi din experienţa umană. „Limbajul presupune o conştiinţă a limbajului, o tăcere a conştiinţei care învăluie lumea vorbi-

[61] *Marele Dicţionar al Psihologiei*, Editura Trei, Bucureşti, 2006.

toare şi în care cuvintele sunt primele care primesc configuraţie şi sens"[62]. Autorul exprimă clar în scrierile sale faptul că exprimată prin cuvinte, conştiinţa obiectivează o parte din *esenţa* sa care e *orientată asupra lumii, dar şi asupra ei înseşi.* La fenomenologii francezi nu este necesară reducţia fenomenologică husserliană pentru a ajunge la esenţa conştiinţei sau conştiinţa pură care este intenţională. Ei au extins intenţionalitatea la fiinţa ca existenţă pură, la produsele conştiinţei, la manifestările conştiinţei sau conştiinţa obiectivată. Cu alte cuvinte, au atribuit intenţionalitatea nu numai esenţei, ci şi concretului. Subiectivitatea şi limbajul nu constituie lumea, ci o explorează în jurul ei. Filosoful francez analizează în opera sa limbajul natural, teoretic, filosofic, artistic etc. De aceea, Merleau-Ponty pune înaintea limbajului gândirii, limbajul natural sau perceptiv, pe care ni-l prezintă ca fiind originar. Astfel el porneşte de la sensul dat de percepţie unui lucru, de la semnificaţia limbajului non-verbal (cel al gesturilor şi al mimicii). S-a constatat de către oamenii de ştiinţă că limbajul gesturilor exprimă adevărul stărilor şi atitudinilor subiectului. El este mai greu de cenzurat, chiar în relaţiile psihosociale. Limbajul verbal este mai fidel intenţiei subiectului de a exprima ceva anume (dinainte propus), de a crea o anume imagine. Însă limbajul natural e mai greu de modelat, el exprimă necenzurat atitudinea faţă de ceva sau cineva; de multe ori, contrazice cuvântul, sensul lui. Nu de puţine ori, surprindem la semenii noştri cuvinte care aprobă o situaţie, un fapt, cuvinte însoţite de gesturi care scapă controlului persoanei respective şi care exprimă dezacordul faţă de faptul, situaţia respectivă. Merleau-Ponty face distincţia clară între limbajul verbal şi cel perceptiv, nu le reduce unul la celălalt şi e de

---

[62] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției* (traducere de Ilieş Câmpeanu şi Georgiana Vătăjelu), Editura Aion, Oradea, 1999, p. 471.

părere că limbajul verbal sau scris nu face altceva decât să îl dezvolte pe cel perceptiv. Cu alte cuvinte, limbajul perceptiv este fundamentul limbajului vorbit şi scris, îl precede pe acesta. Aşa cum menţionează analiştii, acest fenomenolog contestă caracterul reflectoriu al expresiei perceptive, întrucât opinează (din punct de vedere fenomenologic) că sensul percepţiei n-ar fi nici subiectiv, nici obiectiv, minimalizând conţinutul obiectiv al expresiei perceptive. Abordând problema semnificaţiei, a sensului în cadrul limbajului arătăm că „Merleau-Ponty este îndreptăţit să sublinieze că nu numai fiecare expresie (cuvânt), ci şi limbajul însuşi ca întreg posedă o putere semnificantă şi purtătoare de sens. Însuşi faptul că limba, ca mijloc prin intermediul căruia se realizează comunicarea dintre oameni, limbajul, prezintă o structură gramaticală, pentru a nu mai vorbi de structura ei logică, evidenţiază însuşirea limbajului de a se manifesta ca o totalitate, ca un sistem. Este întemeiată şi teza potrivit căreia limbajul ca sistem se defineşte prin faptul că între semnele sale există raporturi purtătoare de sens şi semnificaţie"[63]. Chiar şi în relaţia gândire-limbaj, Merleau-Ponty găseşte prilejul de a reitera convingerea sa „că noi nu suntem conştiinţă constituantă pură, ci aparţinem originar lumii perceptive, aşadar unei lumi preconstituite"[64].

### 4.2. *Fenomenologia voinţei în filosofia lui Paul Ricœur*

Printre iluştrii gânditori ai Franţei secolului al XX-lea se numără şi Paul Ricœur. El a scris numeroase lucrări care au în centrul atenţiei omul. Acest autor a emis poate cele mai multe interogaţii referitoare la om, privit în numeroasele

---

[63]M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei* (traducere de Ilieş Câmpeanu şi Georgiana Vătăjelu), Editura Aion, Oradea, 1999, p. 110.

[64] *Ibidem,* p. 115.

sale ipostaze. Şi-a intitulat o parte dintre operele sale *Philosophie de la volonté.* Aceasta este considerată cea mai importantă lucrare a sa de filosofie fenomenologică. Ea cuprinde două mari părţi: *Le volontaire et l'involontaire* (1950); *Finitude et culpabilité* (1967).

Este binecunoscut faptul că Paul Ricœur a scris o filosofie care poate fi încadrată în curentul existenţialist, dar a folosit o metodă care îl înscrie în filosofia fenomenologică. Unii comentatori afirmă că aparţine mişcării catolice personaliste. Ceea ce poate afirma oricine, fără riscul de a greşi, este faptul că Paul Ricœur este un important reprezentant al hermeneuticii, şi aceasta nu numai pentru faptul că a scris *Eseuri de Hermeneutică*, ci şi pentru convingerea sa, deschis afirmată, că *nu putem ajunge la conştiinţă decât prin expresiile care o mijlocesc.* Mai mult ca oricare dintre fenomenologii francezi, Paul Ricœur se preocupă de omul real, de înţelegerea situaţiei omului. Caută să dea utilitate practică gândirii filosofice; e de părere că ea trebuie să ne ajute a-l înţelege pe om şi problemele sale. Se pare că acest lucru l-a învăţat de la Kant, deoarece mărturiseşte că a fost impresionat de faptul că acesta a fost preocupat în permanenţă de condiţia umană. Observăm că Paul Ricœur este un mare admirator (şi cunoscător) al filosofiei lui Kant şi filosofiei lui Husserl, deopotrivă. Analizele şi comentariile sale pendulează între afirmaţiile acestor doi mari filosofi.

Într-un studiu dedicat filosofiei lui Paul Ricœur se afirmă că filosofia sa este una de tip reflexiv, apropiată de cea a lui Gabriel Marcel şi a lui Karl Jaspers. Filosofia sa este caracterizată ca fiind rezultatul unor îndelungate reflecţii asupra vieţii interioare a omului (a trăirilor, sentimentelor, pasiunilor sale), dar mai ales asupra voinţei umane[65]. În

---

[65] Ioan C. Ivanciu: *Filosofia voinței la Paul Ricœur* în „Analele Universității *Spiru Haret*, *Studii de Filosofie*", nr. 3/2001, p. 43.

istoria filosofiei, conceptul de voinţă apare la Kant, Schopenhauer, Nietzsche, fie ca voinţă obiectivă, fie ca voinţă subiectivă. Din perspectivă kantiană, voinţa este un termen transcendental (care ţine de subiectivitatea noastră), iar lucrul în sine ar trebui să fie transcendent, dincolo de noi şi nu dincoace de noi, ne sugerează Schopenhauer. El transferă voinţa din domeniul transcendentalităţii subiective în domeniul transcendenţei obiective, considerând că în interiorul oricărui obiect (însufleţit sau nu) acţionează voinţa. Voinţa este mereu identică cu sine, eternă, absolută. Schopenhauer consideră că o persoană este cu atât mai elevată cu cât reuşeşte să se sustragă acestei voinţe (unul dintre mijloace ar fi arta). Conceptul de voinţă apare şi la Nietzsche care dezvoltă un sistem filosofic bazat pe ceea ce el numeşte *voinţa de putere* în natură, societate, la nivelul individului. El apreciază că artiştii, spre deosebire de filosofi, nu se bazează pe concepţii, ci pe simţurile lor; ei se raportează întotdeauna la existenţa reală. Tocmai de aceea ei surprind instinctiv voinţa de putere.

În filosofia voinţei, Ricœur a încercat o descriere fenomenologică a activităţii şi pasivităţii omului în faţa lumii; a reprezentat imaginea esenţială a relaţiei dintre voluntar şi involuntar. El a pornit de la convingerea că obiectul filosofiei cunoaşterii nu trebuie să îl constituie numai categoriile *a priori* sau *a posteori* ale cunoaşterii, ci şi trăirile nemijlocite ale omului, ceea ce el numeşte mister adică relaţia (mai exact, disproporţia) dintre finitudinea receptivităţii noastre şi caracterul infinit dat de cunoaşterea adevărului, relaţia dintre limitele individuale şi dorinţa nemărginită de fericire a omului. Ne sugerează că atenţia filosofiei trebuie să se îndrepte către ceea ce el numeşte fragilitatea fiinţei umane, întreaga sa atenţie este îndreptată către conştiinţa umană (cu toate componentele sale) sub

diversele ei aspecte. El apreciază analiza genetică asupra conştiinţei, întreprinsă de Kant, şi consideră o greşeală fundamentală încercarea lui Husserl de a arăta că sensul lumii e dat de conştiinţă, prin actul constituirii. Dacă este eliminată receptivitatea percepţiei şi prezenţa altuia, se ajunge la ceea ce Ricœur a numit *evidenţă originară.* Ricœur, ca şi ceilalţi fenomenologi francezi, a fost ispitit de direcţia deschisă de Husserl în filosofie, dar a căutat să o coboare de pe „piedestalul" ei idealist şi să o adapteze nevoilor de cunoaştere ale omului secolului al XX-lea şi chiar al XXI-lea.

În primul volum intitulat *Voluntarul şi involuntarul,* Ricœur a intenţionat să realizeze o descriere psihologică a voinţei, urmată de o interpretare metafizică. El a pus temporar între paranteze *greşeala,* despre care spune că alterează inteligenţa umană şi transcendenţa, ambele constituind originea subiectivităţii umane. Nu a încercat să separe, dar nici să unească aceste două momente ale voinţei care, aşa cum arăta J. Lacroix, „se refuză atât dualismului cât şi monismului"[66]. Tudor Ghideanu l-a numit pe Paul Ricœur fenomenolog al voinţei. În această calitate a presupus existenţa unei disproporţii între cunoaştere şi acţiune, între acţiune şi sentiment. Afirmă că filosofia trebuie să pornească de la elucidarea simţurilor, care au avantajul unei fiinţări prereflexive, dar care supun informaţiile lor unei prelucrări a reflecţiei teoretice. „Izvorâtă din non-filosofie, filosofia trebuie să trăiască din substanţa a ceea ce a fost înţeles, fără să fi fost reflectat"[67]. Îndrăznim să afirmăm că în această privinţă a fost influenţat în mare parte de perceptivismul lui Maurice Merleau-Ponty. Este destul de categoric

---

[66] J. Lacroix, *Panorama de la philosofie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1966, p. 39.

[67] P. Ricoeur, *Philosophie de la volante; Finitude et culpabilité*, 1960, pp. 24-25.

atunci când afirmă că filosofia trebuie să aibă întotdeauna în vedere două regiuni: *regiunea reflecţiei transcendentale* şi *„regiunea matricei prereflexive a experienţei*". Tot în acest volum, Paul Ricœur relevă disproporţia, atunci când e vorba de acţiune, între existenţa infinită şi deschiderea limitată, finită a caracterului. Există, de asemenea, disproporţie în cadrul sentimentelor între iubire sau elan către altul şi ataşament faţă de „viaţă" sau agresivitatea dorinţei. În analiza acţiunii şi pasivităţii (pe care o întreprinde în *Voluntarul şi involuntarul)* el invocă disproporţia dintre finit şi infinit, dintre finitudinea omului, a posibilităţilor sale şi dorinţa sa de a transcende, dorinţa sa de infinit. Ajunge la concluzia că înţelegerea în sensul de comprehensiune rămâne un ideal spre care vom tinde întotdeauna, fără să-l putem atinge vreodată. Ricœur a întreprins o analiză a acţiunii şi pasivităţii şi-a căutat să identifice involuntarul în „experienţa integrală a cogito-ului, relevând aspectele actului voluntar: *decizia* (act de voinţă bazat pe motive), *acţiunea* (act de voinţă care mişcă corpul) şi *consimţământul* (act de voinţă care acceptă necesitatea)". „Eu am, scrie Ricœur, în mine un chip de a alege şi de a mă alege pe care nu eu îl aleg"[68]. El dezvoltă descrierea voinţei printr-o analiză a „nevolniciei şi culpabilităţii oamenilor", pe care le originează în „disproporţia, în contradicţia internă pe care o ascund, la fel de bine, cunoaşterea, ca şi acţiunea omului"[69]. Armand Cuvillier ne relevă concluzia la care ajunge Ricœur: „această disproporţie se răsfrânge în sentiment, care dramatizează conflictul, interiorizând legăturile *eu*-lui cu lumea"[70]. În acest prim

[68] Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1966, p. 41.
[69] Armand Cuvillier, *Anthologie des philosophes français contemporains*, P.U.F., Paris, 1962, p. 98.
[70] *Ibidem,* p. 98.

volum al *Filosofiei voinţei,* Ricœur s-a arătat contrariat de faptul că Husserl „nu s-a gândit să facă să graviteze realitatea empirică a omului în jurul unui fapt fundamental, cum este degradarea deja înfăptuită a actului voinţei şi machierea sa sub culorile pasiunii”[71]. Ricœur îşi exprimă dorinţa de a elabora în manieră personală, „o teorie *eidedică* a voluntarului şi involuntarului, dar vrea totuşi să se păstreze în întregime interpretarea platonizată a esenţelor şi să le considerăm, fără ezitare, drept sensul, principiul inteligibilităţii marilor funcţii voluntare şi involuntare”[72]. În ceea ce priveşte intenţionalitatea voinţei, Ricœur îşi dă seama că aplicarea acestui principiu la problemele voluntarului şi involuntarului este extrem de delicată. Dacă Husserl s-a preocupat de constituirea obiectelor cunoaşterii în gândirea noastră, *fenomenologul francez evită momentul constituirii obiectelor în conştiinţă şi trece la descriere.* Această *descriere* ne arată că „voitul este, în primul rând, ceea ce eu decid, proiectul pe care îl concep: el conţine sensul acţiunii ce se face prin mine potrivit cu puterea pe care o am”. În acest stadiu, decizia nu este încă o realitate, nu este decât „*o specie de ireal*”. Transformarea ei în realitate prin intermediul acţiunii, „desemnează cea de a doua structură a voinţei – mişcarea voluntară”. Şi aici, notează Ricœur, apare o mare dificultate, aceea „de a recunoaşte structura intenţională a conştiinţei atunci când ea este o acţiune efectivă, o acţiune efectuată”. Situaţia nu este mai puţin dificilă nici în cazul consimţământului, fiindcă „voinţa nu se reduce la a stabili proiectul în gol şi a-l umple în mod practic printr-o acţiune. Ea mai constă în a consimţi la necesitatea pe care

---

[71] Paul Ricœur , *Philosophie de la volante; Finitude et culpabilité*, 1960, vol. I, p. 7.

[72] *Ibidem,* p. 7

nu o poate nici proiecta, nici impulsiona". Această a treia trăsătură a voinţei nu se manifestă la fel de nemijlocit ca celelalte două. „Ea s-a impus atenţiei prin ocolirea involuntarului care îi corespunde"[73].

Dacă la Husserl întâlnim intenţionalitatea conştiinţei pure, se pare că la Paul Ricœur avem de-a face cu o *intenţionalitate a conştiinţei manifestată prin voinţă.* „Voinţa ca activitate intenţională se menţine foarte multă vreme în viziunile psihologice asupra conştiinţei"[74]. Fiindcă am ajuns la *conceptul de intenţionalitate*, considerăm că este conceptul central al întregii gândiri fenomenologice. Însăşi esenţa îmbracă forma intenţionalităţii.

Acest concept *dă consistenţă şi valoare fenomenologiei*. Analizând cunoaşterea, Husserl a descoperit această caracteristică a ei – intenţionalitatea, iar fenomenologii francezi, şi nu numai ei, au înţeles că această caracteristică defineşte întreaga existenţă umană. *La Ricœur, putem spune că omul însuşi se caracterizează prin intenţionalitate, datorită tendinţei sale spre infinit, datorită faptului că transcende situaţia dată şi se proiectează liber şi creator*.

Referindu-se la mişcarea voluntară, Ricœur apreciază că aceasta „dincolo de structura sa intenţională, implică o raportare specială la puteri mai mult sau mai puţin docile, care sunt organele, după cum motivele sunt raţiunile deciziei; este astfel cu putinţă de a face să se prezinte diferite funcţii psihologice ca organe posibile ale actului voinţei: obişnuinţa este exemplul cel mai bine cunoscut şi cel mai puţin discutabil". În acelaşi context, Ricœur tinde să precizeze că „involuntarul nu este motiv sau organ al voinţei. Pentru a

---

[73] *Ibidem*, p. 10.

[74] Angela Botez, *Filosofia mentalului. Izvoare, teorii, autori*, Editura Floare Albastră, Bucureşti, 2006, p. 72.

explica involuntarul, trebuie să precizăm ce este corpul. Corpul, afirmă filosoful, este un obiect empiric mai bine cunoscut (în comparaţie cu psihicul) pe calea ştiinţelor experimentale. Tendinţa corpului este de „a descentra în *cogito* cunoaşterea involuntarului şi, treptat, de a face să încline de partea ştiinţelor naturii orice psihologie. În consecinţă, înseamnă că s-a constituit o ştiinţă empirică despre faptele psihice, cunoscute ca o clasă în interiorul faptelor în general. Devenind fapt, observă filosoful, trăitul conştiinţei se degradează şi îşi pierde caracteristicile sale distinctive – intenţionalitatea şi referinţa la un eu care trăieşte în acest trăit". Ricœur respinge astfel identificarea psihicului cu un fapt psihic. Fenomenologul francez îşi manifestă nemulţumirea atunci când constată că „în timp ce involuntarul se degradează în fapt empiric, voluntarul se risipeşte pur şi simplu. Acest «eu vreau», ca iniţiativă liberă, este anulat, deoarece el nu are semnificaţie empirică, în afară de un anumit stil de comportament care nu este decât o încurcătură a conduitelor simple rezultate dintr-o obiectivare empirică a involuntarului"[75]. Pentru depăşirea acestei situaţii, el propune revenirea la *cogito-ul* cartezian, dar în alte registre. Are convingerea că înţelegerea raporturilor dintre voluntar şi involuntar este posibilă doar pe „baza atitudinii naturaliste a cogito-ului sesizat la persoana întâi". Raportul dintre voluntar şi involuntar „poate foarte bine să se revendice din *cogito-ul* lui Descartes"[76], deşi acesta a raportat „sufletul şi corpul la două trăsături eterogene ale inteligibilităţii, retrimiţând sufletul la reflecţie şi corpul la geometrie"[77].

---

[75] Paul Ricœur , *Philosophie de la volante; Finitude et culpabilité*, 1960, vol. I, p. 10.
[76] *Ibidem*, p. 12.
[77] *Ibidem*, pp. 12, 13.

Observăm că, în viziunea lui Ricœur, voluntarul este identic cu sufletul sau spiritul, iar involuntarul este identic cu corpul sau materia. Aceasta „fiindcă spiritul şi materia, voluntarul şi involuntarul sunt contemporane, ele nu pot fi înţelese decât în chip simultan”[78]. El fundamentează ideea conform căreia „o subiectivitate comună fundamentează omogenitatea structurilor voluntare şi involuntare”. Aşadar, sufletul şi corpul, spiritul şi materia, voluntarul şi involuntarul sunt deopotrivă reciproce, contemporane, omogene. Se pare că subiectivitatea este aceea de care depinde atât sufletul, spiritul, voluntarul, cât şi corpul, materia şi involuntarul. Ricœur nu explică ce este subiectivitatea, dar atrage atenţia că „descrierea docilă în ceea ce se arată reflecţiei despre sine, se mişcă astfel într-un univers al discursului, discursul despre subiectivitatea *cogito-ului* integral”[79]. „Discursul se prezintă ca eveniment”, afirmă filosoful. Tot el susţine că „a spune că discursul este un eveniment înseamnă a spune, mai întâi, că discursul este realizat temporal şi în prezent, pe când sistemul limbii este virtual şi în afara timpului”[80]. În al doilea rând, discursul se referă întotdeauna la ceva, la o lume pe care pretinde că o descrie; în al treilea rând, evenimentul este accederea la limbaj a unei lumi prin intermediul discursului. În al patrulea rând, discursul posedă nu numai o lume, ci şi un altul, un interlocutor căruia îi este adresat. Fenomenologul francez a ţinut să facă precizarea: „Dacă orice discurs este efectuat ca eveniment, orice discurs este înţeles ca semnificaţie”[81]. Prin urmare, discursul este

---

[78] Dirk F. Vansina, *Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philo-sophique de Paul Ricœur b* , p. 187.

[79] Paul Ricœur, *Philosophie de la volante; Finitude et culpabilité*, vol. I, 1960, p. 13.

[80] Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 95.

[81] *Ibidem*, p. 96.

eveniment şi semnificaţie, iar „nexul voluntarului şi involuntarului se află la frontiera a două universuri ale discursului dintre care intuiţia *cogito-ului* este intuiţia corpului însuşi asociat voinţei, care suferă din cauza lui şi care domină asupra lui; ea este simţul corpului ca sursă a motivelor, ca fascicul al capacităţilor şi chiar ca natură necesară". E lesne de înţeles că Ricœur nu este adeptul empirismului şi nici al psihologiei empiriste. Nu putem să punem semnul egalităţii între psihic şi faptele empirice. Psihicul nu este material, dar cunoaşterea şi explicarea psihicului nu pot să nu ţină cont şi de fapte, inclusiv de „fapte pure", specifice trăirilor unui subiect. Unde nu există fapte, există doar imaginaţie exacerbată. Încercarea lui Ricœur de a substitui faptele actelor în explicarea psihicului este o soluţie pentru rezolvarea problemei raportului dintre suflet-corp, spirit-materie, voluntar-involuntar. Fenomenologul francez şi-a propus să depăşească acest „impas etern", dar nu în maniera lui Descartes, nici pe calea ştiinţei, ci pe calea subiectivităţii. Ceea ce caracterizează efectiv psihologia empiristă nu este în primul rând preferinţa sa pentru cunoaşterea eternă, ci reducerea actelor (cu intenţionalitatea lor şi raportarea lor la un *Ego*) la fapte". Precizează că actele sunt cunoscute din interior, iar faptele din exterior. Însuşi autorul recunoaşte că acesta este un adevăr parţial şi afirmă că „introspecţia însăşi poate să fie degradată în cunoaşterea faptului, dacă ea nu respectă psihicul ca act intenţional şi ca act al unei persoane"[18]. Iată, avem de-a face cu introspecţia de tip fenomenologic, care se raportează la acte şi nu la fapte, cum se raportează introspecţia empiristă.

În *Finitudine şi culpabilitate,* Ricœur a încercat o analiză a posibilităţii răului în lume. A observat că nu finitudinea umană este responsabilă în întregime de prezenţa răului, că omul nu este o fiinţă păcătoasă prin definiţie. Consideră că

numai o anumită finitudine permite inserţia răului în realitatea umană; se pare că fragilitatea afectivă a omului este responsabilă de apariţia răului. Paul Ricœur explică asta prin sinteza dintre finitudinea caracterului şi infinitatea fericirii, prin relaţia dintre dorinţă şi putinţă. În om exigenţa de totalitate se manifestă ca fericire, interpretează Tudor Ghideanu. *Omul este sinteza dintre finitudine şi tendinţa spre infinit, caracterizată de intenţionalitatea sentimentului. Ca intenţionalitate,* ne explică Ricœur, *orice sentiment este sentiment de realitate,* dar el nu ne dă lucrul însuşi, ci numai resentimentul acestuia în noi.

Trecerea de la posibilitate la realitatea răului înseamnă pentru Ricœur trecerea de la *faillibilité* la greşeală. Răul îi apare omului ca „scandalul injustificabil" în mijlocul căruia se află. Acest „scandal" este exprimat întotdeauna de către om prin simboluri, prin limbaj. De exemplu, murdăria este exprimată în simbolul petei. El relevă că simbolul exprimă experienţa noastră fundamentală, situaţia noastră în fiinţă (ca existenţă) având virtutea de a ne face să ne revenim la starea născândă a limbajului. Noi ne aflăm într-un domeniu simbolic, într-un limbaj prin intermediul căruia suntem în intimitate cu lucrurile şi cu noi înşine. Pe aceasta se poate înălţa reflexia asupra surselor existenţei noastre. Ricœur a încercat, în faţa simbolurilor, o interpretare dătătoare de sens. Totodată, hermeneutica lui Ricœur a respins proiectul unei „filosofii a percepţiei" şi a arătat că umanitatea umanităţii este un proiect, o posibilitate, al cărei fapt esenţial este comunicarea. Aceasta se manifestă numai în atmosfera tensiunii şi a efortului multiplicităţii existenţei umane.

Studiind conceptul de intenţionalitate, am observat similitudini între conceptul de intenţionalitate la Ricœur şi Searle. Prin intenţionalitate, acesta din urmă se referă la *„capacitatea biologică fundamentală a spiritului de a pune*

*organismul în raport cu lumea*". *Searle diferenţiază intenţionalitatea dorinţei de intenţionalitatea credinţei, pe de o parte, şi intenţionalitatea actului, a discursului, pe de altă parte*. Intenţionalitatea dorinţei, a credinţei este intrinsecă, este imanentă actelor conştiinţei, tot aşa cum voinţa (concepută de Ricœur) este intrinsecă, imanentă conştiinţei. Precizăm că Ricœur demonstrează transcendenţa voinţei, tot aşa cum Searle ne face să credem că dorinţa şi credinţa transcend conştiinţa umană. Searle arată că vorbirea este o proiectare în interior a spiritului, a conştiinţei intenţionale, aşa încât intenţionalitatea vorbirii e derivată din intenţionalitatea conştiinţei. Aşa cum am arătat, *Paul Ricœur pune în evidenţă intenţionalitatea conştiinţei obiective în gândul scris sau rostit*. Textul, discursul, comunicarea, limbajul are o intenţionalitate extrinsecă lui şi intrinsecă spiritului; de fapt, *intenţionalitatea textului este o transcendere a intenţionalităţii din interiorul conştiinţei intenţionale în produsul conştiinţei intenţionale, care este textul, actul vorbirii, discursul.* Searle face o precizare foarte clară a poziţiei sale: intenţionalitatea stărilor de credinţă şi dorinţă este primă şi primordială, în timp ce intenţionalitatea textului este derivată şi secundară.

Paul Ricœur a folosit fenomenologia pentru decentrarea atenţiei filosofului de pe conştiinţă pe omul văzut în întregul său, de pe omul redus de Husserl la *ego-ul* pur pe omul privit în contextul în care trăieşte, atât în contextul societăţii contemporane lui, cât şi în contextul istoriei, atât sincronic, cât şi diacronic. Gânditorul, contemporan nouă, postulează intenţionalitatea voinţei în raport cu involuntarul. La el întâlnim intenţionalitatea proceselor volitive şi afective ale conştiinţei; putem vorbi despre intenţionalitatea voinţei şi intenţionalitatea sentimentului. El surprinde faptul că sentimentul însoţeşte orice acţiune teoretică şi practică a omului. Prin aceasta se

deosebeşte omul de robot. Pe om sentimentul îl însoţeşte, îl susţine, îl motivează în tot ceea ce întreprinde. Omul este inferior robotului în ceea ce priveşte viteza de calcul, dar îi este infinit superior prin faptul că orice acţiune a lui este însoţită de sentiment. Ricœur a propus triada explicaţie, interpretare, înţelegere tocmai pentru a vedea pe om ca entitate tridimensională: existenţială, axiologică, lingvistică. Adăugăm, că omul este o realitate multidimensională. În cadrul intenţionalităţii voinţei Ricœur se referă la *intenţionalitatea cuvântului vorbit şi scris, ca proiectare a eu-lui interior în exterior*. Precizăm că gândirea se realizează şi se exprimă, în principal, prin cuvinte. Tocmai acesta este punctul forte al lui Ricœur : a încercat o fenomenologie hermeneutică ca o cale justă de rezolvare a numeroaselor probleme filosofice neelucidate. Hermeneutica are rolul de a scoate la suprafaţă acele adevăruri ascunse ale existenţei umane. Ricœur a înţeles că hermeneutica şi fenomenologia sunt căile de acces către conştiinţă, către subiectivitatea umană, poate cel mai greu de explorat dintre existenţe. El a căutat să facă lumină în unele probleme şi a descoperit noi semne de întrebare. Cert este că întreprinderea sa este admirabilă şi demnă de urmat.

### 4.2.1. **Voinţa intenţională în raport cu involuntarul**

Paul Ricœur ocupă un loc important în cadrul mişcării fenomenologice. El aduce în atenţia filosofiei conceptul de voinţă fenomenologică. A extins interpretarea fenomenologică la nivelul altor componente psihice (voinţa, limbajul), consolidând şi dezvoltând (extinzând) fenomenologia conştiinţei pure, transcendentale a lui E. Husserl. Fenomenologul francez are meritul de a fi privit omul în totalitatea şi complexitatea

sa ca fiinţă umană, socială, istorică şi culturală. Astfel, voinţa concepută de el nu este un simplu act psihic, ci este o componentă importantă a culturii individului. Paul Ricœur vine cu o viziune nouă asupra omului şi a condiţiei sale la sfârşitul secolului al XX-lea. Din punct de vedere psihologic, voinţa este aptitudinea individului de a-şi actualiza şi realiza intenţiile. Ea este „actul voluntar, precedat de o idee şi determinat de ea, presupune o reflecţie şi o angajare. Conduitele care nu răspund acestui criteriu nu răspund de voinţă. Potrivit schemei clasice, aceasta ar implica:

1) conceperea unui proiect;
2) o deliberare (aprecierea acţiunii optime);
3) decizia;
4) executarea acţiunii până la capăt.

Actul realizat este dovada autenticităţii unui proiect.... *Act intenţional,* voinţa este legată intim de trebuinţe; ea este o opţiune într-un conflict de tendinţe; ea constă, spune E. Claparède, «în sacrificarea unei dorinţe pe altarul altei dorinţe». Psihologii moderni influenţaţi de tezele existenţialiste (J.P. Sartre) şi psihanalitice contestă valoarea schemei clasice şi mai ales importanţa deliberării. Majoritatea actelor noastre, spun ei, sunt determinate în mod inconştient; aşadar, deliberarea nu este decât o comedie, o raţionalizare a posteriori. Voinţa este expresia Eu-lui, dar şi a personalităţii totale, a motivaţiilor inconştiente, ca şi a educaţiei sociale, a învăţării, ca şi a inteligenţei”[82].

Deosebit de impresionat de filosofia kantiană, Ricœur s-a cufundat în reflecţia filosofică şi astfel a descoperit fenomenologia. S-a alăturat fenomenologilor francezi în aflarea unor răspunsuri la întrebări ridicate de noile probleme ale

---

[82] Norbert Sillamy, *Dicționar de psihologie,* Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, pp. 341-342.

filosofiei. El se înscrie printre cei care au oferit răspunsuri originale şi au creat o nouă problematică a filosofiei contemporane. Aşa se explică explorarea şi descrierea pură a vieţii volitive. Acest demers deosebit de complex l-a solicitat pe autor, el însuşi recunoscând că s-a confruntat cu probleme extrem de dificile, cu situaţii delicate în care a fost nevoit să găsească o cale de mijloc pentru a evita compromisul şi pentru a oferi soluţii pertinente, acceptate şi acceptabile pentru aprofundarea cunoaşterii. De pildă, a afirmat că volumul său *Voluntarul şi involuntarul* conţine probleme teoretice şi metodologice pe care le-a putut delimita numai printr-un act de abstracţie provizorie (aşa cum se exprima el). Şi-a exprimat intenţia clară de a analiza structurile fundamentale ale voluntarului şi involuntarului în urma punerii între paranteze a greşelii (care alterează inteligibilitatea omului) şi a transcendenţei care împiedică accesul la subiectivitate. E de părere că descrierea imaginară (pură) e mult mai valoroasă şi veridică decât descrierea empirică (pe care nu o respinge, ci o analizează şi pe ea ca pe o realitate a omului, indispensabilă şi responsabilă în acelaşi timp pentru anumite situaţii). Astfel, Paul Ricœur e de părere că în relaţia voluntar – involuntar (ce caracterizează fiinţa umană), voluntarul este raţiunea involuntarului, deoarece voluntarul este interpretat astfel: „eu vreau semnifică:

1) eu decid;

2) eu mişc corpul meu;

3) eu consimt”[83].

El vede în relaţia voluntar – involuntar relaţia spirit – materie, relaţia suflet – corp. A explicat aceste trei momente esenţiale ale voluntarului pornind de la maniera personală

[83] P. Ricœur , *Le volontairé et l'involontaire,* Edition Montaigne, Paris, 1967, p. 10.

de a aborda conceptul de intenţionalitate a lui Husserl (deşi e extrem de dificil deoarece Husserl nu a conceput corelatele conştiinţei ca fiind intenţionale). E de părere că *actul voinţei orientează descrierea,* iar *mişcarea voluntară* (descrierea, decizia) *are o structură intenţională.* În cazul actului voluntar, decizia este vârful de lance. În spatele ei se află o forţă motoare care se numeşte motivaţia. Iată că voinţa nu este separată de celelalte acte psihice; ea se află în interdependenţă cu celelalte acte şi procese psihice ce alcătuiesc sistemul psihic uman. Ricœur a dorit să demonstreze că voinţa, ca şi conştiinţa, e importantă pentru explicaţia comportamentului uman. *Ca şi conştiinţa, voinţa este intenţională, ea se raportează la un eu care decide.* Prin urmare, nu ne referim la voinţa empirică, ci la voinţa pură concepută de Ricœur. De altfel, fenomenologia caută, dincolo de lumea empirică, ordinea lucrurilor provenită dintr-o lume a esenţelor, greu de identificat şi analizat. Ricœur e convins că dincolo de manifestările comportamentale ale indivizilor se ascund *acte psihice privite în esenţialitatea lor şi care se caracterizează prin intenţionalitate, adică orientare spre ceva.* Acest filosof consideră că *la actele voluntare intenţionalitatea este mai evidentă deoarece au ca termen de comparaţie involuntarul.* Acest termen, involuntarul, care erodează în permanenţă voluntarul, i-a permis lui Ricœur să valorifice la maxim valenţele filosofice şi fenomenologice ale conceptului de voluntar. Aici se observă influenţa lui Sartre asupra reflecţiei lui Ricœur. Amândoi sunt de acord că numai printr-o atitudine voluntară, învingând puterea involuntarului, indiferenţei, inerţiei, omul poate decide pentru el, poate deveni liber. Am putea spune că francezii au preluat conceptul de intenţionalitate din fenomenologia germană. Dar, *conceptul de intenţionalitate nu-şi pierde consistenţa în*

*filosofia franceză,* deoarece el nu a fost deformat, ci a fost „transplantat" cu grijă şi valorizat. Francezii au evidenţiat cu succes valenţele acestui concept central al fenomenologiei.

Ricœur nu a făcut greşeala de a confunda sistemul psihic uman cu diverse acte sau fapte, sau chiar procese psihice. El se confruntă cu un paradox: psihicul nu e de natură materială, dar cercetarea lui trebuie să se extindă şi la fapte, inclusiv „faptele pure", specifice trăirilor unui subiect. Şi-a pus problema dependenţei dintre voluntar şi involuntar, a primordialităţii între cele două. Soluţia depăşirii acestei dileme (cine de cine depinde) o găseşte în abordarea subiectivităţii. Tocmai de aceea, afirma: „Ceea ce caracterizează efectiv psihologia empiristă nu este în primul rând preferinţa sa pentru cunoaşterea externă, ci reducerea actelor, cu intenţionalitatea lor şi raportarea lor la un Ego, la fapte... Se va spune că actele sunt mai curând cunoscute din interior şi faptele mai degrabă din exterior. Dar aceasta nu e decât parţial adevărat. Introspecţia însăşi poate să fie degradată în cunoaşterea faptului, dacă ea nu respectă psihicul ca act intenţional şi ca act al unei persoane"[84]. Introspecţia invocată de Ricœur este una de tip fenomenologic. Dar, „cunoaşterea subiectivităţii nu se reduce la introspecţie, întrucât psihologia empirică nu se reduce la psihologia comportamentului. Esenţa sa este de a respecta originalitatea cogito-ului ca fascicul al comportamentului. Esenţa sa este de a respecta originalitatea *cogito-ului ca fascicul al actelor intenţionale ale unui subiect.* Acest subiect este însă eu şi tu"[85]. Atunci când se referă la acte, P. Ricœur are în vedere şi actele de voinţă, care ţin de esenţă şi sunt intenţionale.

---

[84] *Ibidem,* pp. 13-14.
[85] *Ibidem,* p. 14.

### 4.2.2. **Intenţionalitatea discursului – formă a intenţionalităţii voluntare**

Specificul intenţionalităţii în fenomenologia franceză provine din însuşi specificul fenomenologiei franceze. Conform psihologiei, limbajul este funcţia de exprimare şi comunicare a gândirii prin utilizarea de semne care au o valoare identică pentru toţi indivizii din aceeaşi specie, în limitele unei arii determinate. Limbajul de descriere este un limbaj utilizat plecând de la un ansamblu de simboluri referitoare la concepte pentru a descrie diverse entităţi. Limbajul, înainte de toate, este un comportament care manifestă o intenţie de comunicare. Din punct de vedere social, limbajul este facultatea umană care, prin intermediul unui sistem convenţional de semne şi simboluri legate între ele prin reguli, exprimate oral, scris sau gestual, serveşte ca principal mod de comunicare a ideilor şi emoţiilor între indivizi şi ca instrument de elaborare şi de exprimare a gândirii la individ. Joacă un rol deosebit de important în cogniţie, deoarece permite distanţarea de experienţa imediată şi conceptualizarea acesteia. Lingvistul Saussure a introdus distincţia dintre limbaj (facultatea de a vorbi), limbă (sistemul lingvistic al unei comunităţi) şi cuvânt (actul de a vorbi). Reflecţiile sale au fost adesea invocate de fenomenologi în discursurile lor (de pildă, Merleau-Ponty). Limbajul e privit astăzi ca o structură complexă, internă, care face parte din cogniţia socială. Comportamentul care ţine de limbaj este gestionat de procese cognitive şi motivaţionale, rezultând din interiorizarea interacţiunilor anterioare dintre individ şi anturajul său social[86].

Discursul ţine de limbaj; el este o suită de enunţuri de mărime variabilă produse de un singur enunţător sau de

[86] *Marele Dicționar al Psihologiei,* Editura Trei, Bucureşti, 2006, pp. 700-705.

mai mulţi, angajaţi într-un schimb (conversaţie). Poate să fie şi scris. El este strâns legat de comunicare şi se desfăşoară după nişte reguli care-l diferenţiază de alte tipuri de comunicare. Discursul, la rândul lui, e de mai multe tipuri, în funcţie de scopul vizat. Discursul este o modalitate de interrelaţionare între oameni de diverse categorii intelectuale şi sociale. El este orientat către un scop, transmite un anume mesaj. Este guvernat de reguli de desfăşurare pentru a capta atenţia ascultătorilor; el trebuie să fie impecabil, atât în formă, cât şi în conţinut, pentru a fi convingător. Astăzi vorbim de discursul ştiinţific, filosofic, politic, care se diferenţiază prin specificul lor.

Utilizarea frecventă a cuvântului *intenţie* se face având în minte următoarele semnificaţii:

1) Reprezentare a unui scop;

2) Conţinut al unui gând, al unei convingeri, dorinţe. Cuvântul *intenţional* este şi el utilizat având următoarele semnificaţii:

1) Care este supus unei intenţii sau unui scop. Acest termen este cvasiechivalentul termenului de „voluntar" şi subliniază faptul că o conduită este subordonată intenţiei de a atinge un scop.

2) Care se referă la conţinutul unui gând sau act cognitiv. El desemnează la Brentano şi Husserl conţinutul unui gând, al unei convingeri, al unei dorinţe etc. Cuvântul *intenţionalitate* are următoarea explicaţie în dicţionarul de psihologie: Predeterminare a unui scop ce guvernează organizarea actului ori a actelor care permit atingerea lui. Intenţionalitatea ar fi calitatea tuturor conduitelor orientate către un scop, care se mai numesc şi conduite finalizate.[87]

La Paul Ricœur intenţionalitatea constă şi în capacitatea de a proiecta semnificaţii asupra elementelor din jur.

[87] *Ibidem,* pp. 608, 609.

Punctul nostru de vedere este acela că, procedând astfel, omul construieşte o lume proprie, compusă din elemente subiective. Am folosit această introducere pentru a demonstra faptul că în anumite puncte, părerile psihologilor şi ale filosofilor coincid. Rolul filosofiei, astăzi, s-a modificat: nu se mai reduce la simpla interpretare a achiziţiilor de cunoaştere ale altor domenii; ea însăşi vine cu noi achiziţii ale cunoaşterii care sunt preluate de alte domenii. Termenul de intenţionalitate din fenomenologie este adoptat şi folosit cu eficienţă de psihologia cognitivă. Ricœur şi-a dorit să contribuie şi el la aprofundarea acestui concept al fenomenologiei. Pentru aceasta, el a urmărit evoluţia lui în fenomenologie şi în alte domenii ale activităţii şi cunoaşterii umane. Astfel, în concepţia lui Ricœur, discursul este un eveniment în cadrul căruia cineva vorbeşte. „A spune că *discursul este eveniment* înseamnă a spune, mai întâi, că discursul este *realizat temporal şi în prezent,* pe când sistemul limbii este virtual şi înafara timpului". Spre deosebire de limbă, care este „lipsită de lume în aceeaşi măsură în care este lipsită de timp şi de subiectivitate, *discursul se referă totdeauna la ceva*: la o lume pe care pretinde că o descrie, o exprimă sau o reprezintă; evenimentul este accederea la limbaj a unei lumi prin intermediul discursului". Totodată, *„discursul posedă* nu numai *o lume,* ci şi *un altul,* o altă persoană, *un interlocutor căruia îi este adresat".* Observăm că pentru Ricœur discursul este eveniment şi semnificaţie. Autorul leagă discursul de subiectivitatea cogito-ului, de voluntar şi involuntar, arătând că nu discursul influenţează voinţa, ci *voinţa influenţează şi face discursul intenţional*: „nexul voluntarului şi involuntarului nu se află la frontiera a două universuri ale discursului, din care unul ar fi reflexia asupra gândirii, iar celălalt înfăţişarea corpului: intuiţia cogito-ului este intuiţia corpului însuşi asociat voinţei, care suferă din cauza lui şi care domină

asupra lui; ea este simţul corpului ca sursă a motivelor, ca fascicul al capacităţilor şi chiar ca natură necesară"[88]. Prin urmare, discursul nu este intenţional în sine; *intenţionalitatea* sa e mult mai profundă, ea *este caracteristica voinţei* care învinge involuntarul şi se manifestă *sub formă de discurs.* Autorul *Eseurilor de hermeneutică* a plasat discursul în „câmpul hermeneutic". El înţelege prin simbol „orice structură a semnificaţiei în care un sens direct, primar, literar desemnează în plus un alt sens – indirect, secundar, figurat, care nu poate fi aprehendat decât prin intermediul primului. Această circumscriere a expresiilor cu dublu sens constituie în exclusivitate câmpul hermeneutic". În „câmpul hermeneutic" interpretarea este „travaliul gândirii care constă în descifrarea sensului ascuns în sensul aparent"[89]. Prin urmare, simbolul şi interpretarea devin corelative. Ricœur a simţit nevoia să consolideze hermeneutica aşezând-o pe un fundament fenomenologic. El a plecat de la convingerea că fenomenologia este sigură pe ea însăşi. Astfel, a încercat să pună hermeneutica în relaţie directă cu teoria semnificaţiei, elaborată de Husserl în *Cercetări logice.* Această operaţie încercată de Ricœur a născut şi divergenţe între punctele de vedere exprimate de cei doi. Ricœur a insistat să menţină cercetarea la nivelul limbajului, motivând că aceasta ar fi o dezbatere în cadrul unei filosofii vii. A procedat aşa deoarece ştia că la acest nivel se intersectează hermeneutica cu preocupările de exegeză biblică. Şi-a exprimat nemulţumirea legată de faptul că, deşi dispunem de o logică simbolistică, de o ştiinţă exegetică, de o antropologie şi de o psihanaliză, nu suntem capabili să le reunificăm la nivelul discursului uman ca o unică problemă. Spre deosebire de Husserl care

---

[88] P. Ricœur , *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 35-105.

[89] *Ibidem,* pp. 110-116.

a mers pe univocitate, Ricœur a optat pentru semnificaţiile multivoce şi articularea lor pe cunoaşterea de sine, ceea ce a dus la transformarea Cogito-ului lui Descartes. El era convins că numai printr-o reformă în filosofia reflexivă ajungem să descoperim o nouă dimensiune a existenţei.

În teoria sa lingvistică, Saussure arăta că utilizarea limbii implică excluderea voinţei şi intenţiei subiectului vorbitor. Dar Ricœur este de altă părere. Pentru el, descrierea fenomenologică are de-a face cu fiinţarea ca „fenomen", cu fiinţarea ca semnificaţie. „Dacă orice fiinţare este intenţionată ca un sens trăit prin care un subiect se depăşeşte în direcţia datului transcendent, totul capătă caracterul unei semnificaţii". *În cadrul discursului avem de-a face cu scopul intenţional al subiectului*, afirmă el. Totodată, arată că limba exprimă o lume, spunând ceva despre ceva. Ne explică faptul că fenomenul concret este limba ca mediere. Analiştii conchid că, în acest fel, Ricœur preia din noul concept fenomenologic al limbii drept mijloc de semnificaţie. Limba este mediere a existenţei noastre cu un a – fi – în – lume. Este mijlocul prin care se instituie subiectul şi se arată lumii. Ricœur face precizarea că instituirea subiectului însuşi trebuie considerată a fi în cadrul limbii şi nu în afara ei. „Contextul în care trăieşte un subiect este unul lingvistic... Prin aceasta, Ricœur precizează conceptul dialectic al concretului ca fiind contextul mijlocitor, prin care subiectul se raportează la sine însuşi. Concretul, în concepţia hermeneutică este contextul social şi istoric de mediere, este un univers de semne"[90]. Limbajul nu este o înstrăinare, ci permite un raport mai adânc cu sine (după P. Ricœur); el ne permite să ne raportăm la cele mai profunde posibilităţi ale noastre.

---

[90] *Ibidem*, p. 138.

Eforturile lui Paul Ricœur, chiar dacă nu întotdeauna încununate de succes, merită atenţia şi respectul nostru.

### 4.3. ***Intenţionalitatea percepţiei estetice***

Mikel Dufrenne este un filosof şi un estetician francez de orientare fenomenologică. *Fenomenologia experienţei estetice* este considerată a fi opera sa principală. Ea a fost publicată în 1951, volumul I, şi în 1953, volumul II. Această lucrare a fost tradusă şi publicată şi în România în anul 1976. Printre lucrările sale se mai numără *Estetică şi filosofie* (1967), *Pentru om* (1968), tradusă la noi în 1971, *Limbaj şi filosofie*.

În *Fenomenologia experienţei estetice*, şi-a propus să aplice metoda fenomenologică la experienţa estetică şi s-a întrebat dacă ar trebui să pornim de la percepţie sau de la obiectul definit de opera de artă, percepută pentru ea însăşi. Dufrenne caută răspunsul la întrebarea: cum apare obiectul estetic? El există în afara subiectului care îl percepe, sau e doar produsul imaginaţiei acelui subiect (o construcţie pur intelectuală)? A stabilit că obiectul estetic este un obiect care poate fi perceput, însă plenitudinea sa rămâne inaccesibilă. Există o fiinţă a obiectului estetic de care M. Dufrenne e sigur, dar lucrurile devin nesigure atunci când este vorba de adevărul obiectului estetic. Sensibilul constituie originalitatea fenomenologiei concepută de M. Dufrenne, alături de modul de a distinge opera de artă de obiectul estetic şi de teoria a priori-urilor afective. În acest fel, el se îndreaptă către postulatele fenomenologiei: a priori-ul rezidă şi în obiect (ceea ce îl constituie) şi în subiect (ca putere de deschidere asupra obiectului şi care constituie subiectul ca subiect). *Atitudinea subiectului şi structura obiectului sunt complementare. Această teză e fundamentată pe teoria*

*fenomenologică a intenţionalităţii, teorie potrivit căreia existenţa este exterioară, dar corelativă subiectului.*

M. Dufrenne consideră esteticul, mai precis experienţa estetică a omului, ca având un caracter originar, adică se află la baza tuturor experienţelor omului. Ba mai mult, experienţa estetică face parte din însăşi structura omului. Acest filosof caută să ne arate un nou aspect al naturii omului. Filosofia sa urmăreşte, printre altele, să atragă atenţia asupra faptului că e posibilă o exagerare a laturii pozitiviste în detrimentul experienţei estetice, în analiza gândirii şi acţiunii umane. Nu respinge pozitivismul, ci îşi exprimă deschiderea pentru un echilibru just în relevarea aspectelor existenţei şi cunoaşterii umane. Extrem de limpede, Dufrenne afirma: „Ceea ce îl defineşte pe om nu este că el impune lucrurilor adevărul său, ci că el descoperă adevărul lor cu ajutorul unor instrumente a căror elaborare şi al căror mod de folosire sunt sugerate de lucrurile înseşi"[91]. În demersul său, acest gânditor pleacă de la punctul de vedere exprimat de fenomenologie: „*intenţionalitatea* nu este o structură de conştiinţă limitată doar la demersul teoretic … ea *se întinde în chip universal la orice Leistung* (operaţie), fie teoretică, fie practică"[92]. După accepţia husserliană, comentează analiştii, intenţionalitatea nici nu se diferenţiază în teoretică, etică, estetică. În relaţia dintre obiectul estetic şi subiectul estetic, M. Dufrenne acordă o atenţie mai mare subiectului estetic, dar nu în detrimentul obiectului estetic. Acordă un spaţiu larg percepţiei estetice şi e nevoit să adapteze corelatele percepţiei la noua atitudine, cea estetică. El reconstituie contactul subiectului cu obiectul (în experienţa estetică) analizând elementele psihice implicate în percepţia estetică: reprezentarea, imaginaţia, afectivitatea. Comentatorii

[91] M. Dufrenne, *Pentru om*, Editura Politică, 1971, p. 157.
[92] Ed. Husserl, *Krisis*, p. 275, apud Tudor Ghideanu.

apreciază că analiza sa se constituie într-o adevărată ontologie, în cadrul căreia se conturează elemente ale epistemologiei existenţialiste. De pildă, lumea exterioară, care ne comunică un mesaj, este aceea faţă de care „suntem potriviţi conform a priori-ului nostru existenţial”[93]. Importanţa acordată de francez percepţiei estetice explică întreaga complexitate a acestui demers care are un caracter specific. Găsim în opera lui M. Dufrenne probleme care aparţin fenomenologiei, cum ar fi descriere eidetică, intenţionalitate, intersubiectivitate ş.a.

Dufrenne porneşte de la următorul raţionament: conştiinţa este principiul unei lumi şi orice obiect se dezvăluie potrivit atitudinii pe care conştiinţa o adoptă şi potrivit experienţei dobândite de conştiinţă în contact cu obiectul. Legătura dintre conştiinţă şi obiect o face sensibilul, percepţia, respectiv percepţia estetică în cazul receptării estetice. Receptarea estetică se fundamentează pe experienţa subiectului, dobândită prin contemplarea obiectului estetic. *Experienţa estetică* conduce la corelatul ei, *obiectul estetic*. Aceşti doi termeni formează o relaţie şi nu pot exista separat; ei se raportează în permanenţă unul la celălalt. De aici rezultă în mod firesc „teza fenomenologică a intenţionalităţii, a solidarităţii noesă – noemă”. În acest context, Dufrenne ne „dezvăluie esenţa obiectului estetic şi a percepţiei estetice în care el apare”. La el, obiectul estetic este „opera de artă percepută ca operă de artă”, însă percepţia estetică nu creează obiectul şi nici nu îl definitivează. Esenţa obiectului estetic ne explică Dufrenne, nu trebuie căutată în judecăţi estetice (subiective), ci în percepţia exemplară care ne relevă „o percepţie solicitată de însăşi opera de artă, aşa cum este aceasta făcută şi cum poate fi obiectiv descrisă”[94].

---

[93] M. Dufrenne, *Pentru om*, Editura Politică, 1971, p. 161.

[94] M. Dufrenne, *Fenomenologia experienței estetice*, vol. I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1976, pp. 25-45.

Percepţia estetică, afirmă acest filosof, ne situează în prezenţa operei de artă, a obiectului estetic, adică a unui obiect construit de om şi care nu poate avea decât înfăţişarea Naturii. „Prin operele de artă şi prin intermediul artistului, Natura este cea care se oferă, vorbeşte, chiar înainte ca noi să fi vorbit sau acţionat asupra ei prin ştiinţă şi tehnică. Prin operele de artă, Dufrenne realizează saltul de la transcendental la ontologic".[95]

În ceea ce priveşte a priori-ul (categorie importantă a esteticii şi a filosofiei sale) Dufrenne respinge formularea făcută de Kant. Este bine cunoscut faptul că a-priori semnifică în filosofia kantiană ceea ce există înainte şi independent de orice experienţă şi care nu poate fi cunoscut. La el, a priori „este, în acelaşi timp, ceea ce subiectul cunoaşte înaintea oricărei experienţe şi ceea ce experienţa arată în calitate de constituant al obiectului. În acelaşi timp, putere în subiect şi structură în obiect, el este un fel de trăsătură de unire între subiect şi obiect. Acest dublu aspect, subiectiv şi obiectiv sau transcendental şi ontic al a priori-ului respectă dualitatea spiritului şi a lumii"[96]. Observăm că la Dufrenne, a priori este de fapt inteligibilitatea imediată a empiricului, dar fără a exclude explicaţia conceptuală. A priori-ul descris de Dufrenne există la nivelul obiectului, cât şi al subiectului, dar nu se poate dezvălui decât în legătură cu experienţa, prin urmare, a posteriori. De altfel, afirmă că a priori poate fi dat numai în experienţa empirică, deoarece toate cunoştinţele încep în experienţă.

Revenind la obiectul estetic, concluzionăm că el presupune opera de artă, după cum aceasta presupune în mod

---

[95] Ibram Nuredin, în vol. colectiv *Studii de istorie a filosofiei universale*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2003, p. 361.

[96] M. Dufrenne, *Poeticul*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1971, p. 222.

reciproc obiectul estetic. Prin urmare, opera este obiectul estetic posibil, iar obiectul estetic nu poate fi altceva decât modul autentic de a fi al operei. Aşadar, percepţia estetică joacă un rol important în evidenţierea sensului imanent operei de artă. Înţelegem că avem de-a face cu o triadă: percepţia estetică, obiectul estetic, opera de artă. Obiectul estetic perceput devine operă de artă, ea nereducându-se la acesta. Cele trei elemente sunt interdependente, se intercondiţionează reciproc; ele n-au semnificaţie separat, ci numai împreună. Sensibilul este implicat în receptarea operei de artă. Obiectul estetic există pentru subiectul estetic şi devine operă de artă atunci când este perceput estetic. Această experienţă estetică este pentru noi eidetică. Astfel, fenomenologia transcende teoreticul, caracterizează şi empiricul, la fel de riguros. Conceptul de intenţionalitate primeşte noi conotaţii în cadrul operei lui Mikel Dufrenne. „Specific modului de tratare a intenţionalităţii de către M. Dufrenne este maniera înţelegerii reciprocităţii între intenţionalitate şi fiinţa de sine (l'être-en-soi), anume că fiinţa de sine – în contextul experienţei estetice – nu mai desemnează raportul pur la sine constitutiv unui eu care gândeşte, ci substanţa eu-lui profund, iar intenţionalitatea nu mai este vizare de, ci participare la. În orizontul experienţei estetice, viaţa interioară se manifestă, înainte de toate, prin puterea sa de deschidere, şi, într-adevăr, «a mă deschide aici nu înseamnă a fi conştient de ceva, ci a mă asocia la ceva. Sentimentul este comuniunea în care aduc întreaga mea fiinţă»"[97]. Dufrenne extinde *intenţionalitatea*, care nu e numai orientare, ci şi *participare la experienţa estetică*, nu numai ca fiinţă intelectual-cognitivă, ci şi *ca fiinţă afectiv-*

[97] Ibram Nuredin, în vol. colectiv *Studii de istorie a filosofiei universale*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2003 p. 375.

*sentimentală*. Sentimentul pentru el înseamnă sensibilitatea faţă de o anumită lume, înseamnă aptitudinea de a percepe opera estetică. Sentimentul este acela care îi uneşte pe oameni şi îi face mai profunzi, mai deschişi (deschiderea în acest context fiind de fapt intenţionalitate fenomenologică). Dufrenne caută să ne lămurească asupra faptului că percepţia estetică se deosebeşte de percepţia celorlalte obiecte prin faptul că vizează un anume adevăr, să spunem adevărul obiectului estetic. În cazul percepţiei estetice, adevărul este acela dat în mod strict de obiectul ca atare, aşa cum este el dat nemijlocit în sensibil. Adevărul celorlalte obiecte percepute se află în obiect, în exteriorul său, în praxis, în relaţiile obiectului cu alte obiecte. Obiectul estetic are valenţe capabile să capteze atenţia subiectului, să o focalizeze într-un anumit punct, astfel încât spectatorul să perceapă creaţia artistului şi mai ales frământările sale din timpul creaţiei. „Atunci când este pură, experienţa estetică realizează reducţia fenomenologică”[98]. Astfel, este posibilă orientarea intenţională în cadrul experienţei estetice. În experienţa estetică se stabileşte o comunicare între subiectul creator şi subiectul receptor, iar intenţionalitatea joacă un rol esenţial. *Intenţionalitatea face posibilă percepţia estetică în cadrul experienţei estetice* şi, prin urmare, stabilirea unei punţi de comunicare între cei doi subiecţi, creator şi receptor, prin intermediul operei estetice. Estetica, privită din punct de vedere fenomenologic, este contribuţia lui M. Dufrenne la consolidarea fenomenologiei şi a categoriilor sale, pe de o parte, la dezvoltarea esteticii, pe de altă parte. Dufrenne a ales fenomenologia ca garant al accesului la esenţa artei. El şi-a dorit să ne releve sensibilitatea fiinţei umane în faţa unei lumi deschise de obiectul estetic.

---

[98] M. Dufrenne, *Fenomenologia experienței estetice*, vol. I, p. 372.

# Capitolul III

# FENOMENOLOGIE ROMÂNEASCĂ

## 1. PREOCUPAREA PENTRU FENOMENOLOGIE

Filosofia fenomenologică nu a putut să lase indiferentă gândirea filosofică românească. Astfel, încă de la începutul secolului al XX-lea cercetările filosofilor români sunt orientate către fenomenologi germană, dar şi franceză. Problemele gnoseologiei, ale ontologiei şi ale metodei filosofiei sunt abordate apelând la noile idei ale filosofiilor europene; printre ele se numără şi cele ale fenomenologiei. Europa, prin Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Ricœur ş.a., descoperea începând cu sfârşitul secolului al IX-lea o nouă modalitate de abordare şi rezolvare a unor probleme care aparţineau nu numai filosofiei, ci şi altor domenii ale cunoaşterii şi acţiunii umane. Gânditori precum Nae Ionescu, Constantin Floru, Constantin Noica se numără printre primii români care au făcut cunoştinţă cu filosofia fenomenologică. Noica, în recenzia *Meditaţiilor carteziene*, afirma în deplină cunoştinţă de cauză: „Evident, «Meditaţiile» nu sunt toată fenomenologia; sunt o introducere. Nici opera întreagă a lui Husserl nu înseamnă toată fenomenologia, ci tot o introducere”[1]. Au înţeles valoarea acestei filosofii şi au aprofundat-o, au transmis-o mai departe discipolilor, au dezvoltat cercetări, au scris lucrări care vizau conţinutul şi importanţa ei. Raţionamentele şi conceptele fenomenologiei, decentrarea

---

[1] C. Noica citat de Gh. Vlăduţescu, în *Neconvenţional despre filosofia românească*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 128.

atenţiei de pe lumea externă pe lumea interioară a conştiinţei cunoscătoare, pe conţinuturile acesteia au fascinat pe Nicolae Bagdasar, Camil Petrescu, Constantin Noica, Mircea Florian, Mircea Vulcănescu, Lucian Blaga, I.D. Gherea şi mulţi alţii. Fiecare dintre ei şi-a exprimat atitudinea faţă de această nouă privire asupra lumii, a cunoaşterii în mod special. S-au străduit să o facă bine cunoscută. Gânditorii români s-au angajat, aşa cum este firesc, în critica diverselor idei ale fenomenologilor. Camil Petrescu are meritul de a fi încercat chiar să reformeze unele aspecte ale fenomenologiei (tocmai de aceea i-am acordat un spaţiu separat în acest demers). Metoda fenomenologică a pătruns şi ea în zona preocupărilor gândirii filosofice româneşti. Mulţi dintre filosofii români au încercat să o folosească în explicaţiile şi interpretările lor (Bagdasar, Brucăr).

Sub aspect instituţional, fenomenologia s-a consolidat şi în Centrele Universitare din România. „A fost fondată Societatea Română de Fenomenologie (SRF) care are revista sa «Studia Phaenomenologica». Există la Universitatea din Bucureşti un Centru de Cercetări în Fenomenologie (CSF) şi la Universitatea din Cluj-Napoca – Centrul pentru Cercetări Aplicate în Fenomenologie (CECAF)"[2]. *Revista de filosofie* a Academiei Române conţine în numerele sale, îndeosebi după 1989, numeroase studii, traduceri, interviuri, recenzii etc., ce au în centrul atenţiei, idei, opere, autori, evenimente, aniversări, ce ţin de domeniul larg al fenomenologiei.

Studierea fenomenologiei răspunde nevoii de orientare în cadrul filosofiei contemporane. Abordarea actuală a problemelor filosofiei tradiţionale a suferit şi ea influenţa fenomenologiei. Metoda creată şi aplicată de Husserl şi-a găsit aplicaţii interesante în psihologie şi în patologia mentală, e

[2] *Ibidem*, p. 250.

discutată în estetică şi etică, în sociologie, chiar şi în drept[3]. Fenomenologia este unul dintre acele momente ale istoriei filosofiei universale care au revoluţionat întreaga cunoaştere. De aceea, gânditorii preocupaţi de estetică, etică, literatură ş.a.m.d. au abordat raţionamente, idei, metode fenomenologice în operele lor; de exemplu, Mikel Dufrenne şi Camil Petrescu[4].

Chiar dacă filosofia fenomenologică a fost predată în marile Centre Universitare din România, încă din perioada interbelică, ea rămâne o disciplină a filosofiei, greu de abordat (solicită un efort deosebit), puţin accesibilă unui public mai larg; ea continuă să genereze interpretări, divergenţe, controverse (uneori nejustificate). În condiţiile în care ele sunt creative, trebuie întreţinute în vederea unui progres vizibil în concepţia filosofică românească.

Camil Petrescu ocupă un loc aparte în fenomenologia românească. Lucrarea sa *Doctrina substanţei* a urmărit revoluţionarea sistemului filosofiei româneşti şi universale. Vasile Dem Zamfirescu a fost cel care s-a preocupat, în mod deosebit, de opera sa; indiscutabil, a pus-o în valoare. „Husserl şi fenomenologia aveau largă difuziune, dar fenomenologic gândesc doar Camil Petrescu şi I.D. Gherea. Amândoi sunt bergsonieni, dar în *Doctrina Substanţei*, Camil se depărtează de fenomenologie în concept husserlian. Nu însă pentru a i se împotrivi”[5]. Tocmai de aceea ne-am hotărât să relevăm aspecte ale fenomenologiei lui Camil Petrescu prezente în opera sa intitulată *Doctrina Substanţei*.

---

[3] Mădălina Diaconu citată de Gheorghe Vlăduţescu în *Un secol de filosofie românească*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 252.

[4] *Ibidem*, p. 253.

[5] Gheorghe Vlăduţescu, *Un secol de filosofie românească*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 128.

## 2. SEMNIFICAŢIA FENOMENOLOGIEI ÎN *DOCTRINA SUBSTANŢEI* A LUI CAMIL PETRESCU

Camil Petrescu a încercat să dea un răspuns modern la o întrebare fundamentală: ce este filosofia? Mai mult decât atât, el a încercat o privire fundamental diferită asupra filosofiei, fapt care relevă aspiraţia lui spre revoluţionarea acestui mod de raportare a omului la lume. El a asimilat idei din mai multe doctrine, dar impactul cu fenomenologia lui Husserl a fost decisiv pentru întreprinderea filosofică a marelui dramaturg. Adept declarat al filosofiei lui Husserl, Camil Petrescu a încercat să meargă şi mai departe decât acesta, spre contactul esenţelor cu concretul, influenţat fiind şi de fenomenologia franceză. Aşa se explică de ce a avut în centrul atenţiei omul, atât în opera literară, cât şi în opera filosofică.

Fără să-i nege determinarea speculativă, Camil Petrescu doreşte să facă din filosofie o teorie care poate fi transpusă în viaţă. De aceea, el nu se limitează la explicaţii, ci trece la conturarea unor soluţii practice pentru problemele fundamentale ale omului. Tocmai din aceste preocupări practic-aplicative reiese propensiunea lui pentru trebuinţele omului real, înţeles ca entitate bio-psiho-social-istorică. „Camil Petrescu afla în fenomenologie şansa reformei universale, de la morală la politică. Camil îşi trăia filosofia. De aici, poate, şi exagerările. Acestea însă ţineau în mai mare măsură de psihologia omului decât de un *sui generis* fanatism de neofit. Camil cunoştea fenomenologia. Pentru a construi în universul ei, exersase ani şi ani, mai cu seamă în teatru. Fiecare piesă este ca o altă încercare de a crea o lume cu «locuitori» în paradigmă de viaţă şi de gândire fenomenologică”.[6]

---

[6] Gh. Vlăduţescu, *Un secol de filosofie românească*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 130.

În acest demers ne propunem să relevăm numai câteva dintre reflecţiile sale filosofice, mai cu seamă cele legate de cunoaştere. Este bine cunoscută afirmaţia lui Camil Petrescu: „Am de gând să scriu o dramă şi un sistem filosofic". Şi şi-a împlinit dorinţa: a scris *Jocul Ielelor* şi *Doctrina Substanţei* – opere incitante, dar insuficient înţelese la vremea apariţiei lor. Chiar şi astăzi, cele două creaţii din domenii diferite ale spiritului uman continuă să fascineze cititorul, fiecare nouă lectură rezervându-i plăcerea de a-l descoperi pe acest mare creator. Cercetând aceste două creaţii observăm atracţia irezistibilă pe care filosofia platonicianã o exercită asupra lui Camil Petrescu. Este adevărat că în operele sale literare surprindem cu uşurinţă interesul său cognitiv pentru filosofiile lui Kant, Leibnitz, Spinoza, Platon şi alţii. Însă, în sistemul său filosofic, descoperim influenţa exercitată de fenomenologia lui Husserl, fenomenologie pe care Camil Petrescu a dorit să o valorifice prin substanţialismul său. „Husserl era pentru Camil Petrescu un exerciţiu pregătitor în vederea trecerii la redactarea *Doctrinei Substanţei*"[7]. Efortul principal al lui Camil a fost acela de a descoperi căile de legătură între existenţă şi cunoaştere, între concretul existenţial şi concretul intuiţiei raţionalizate, respectiv între sensibil şi raţional. E vădită strădania de a realiza depăşirea intuiţiei esenţelor printr-o intuiţie substanţială, care adaugă esenţelor semnificaţia lor concretă. *Demersul substanţialist constă în a prelungi esenţele date în intuiţii esenţiale prin semnificaţiile lor concrete.* Este vorba aici de o reintegrare a esenţelor în concret, reintegrare care înseamnă de fapt introducerea semnificaţiilor în dimensiunea necesităţii. Camil Petrescu, într-una din notiţele sale, îi reproşează lui Husserl că nu a dezvoltat o teorie a semnificaţiilor. Din păcate,

[7] *Ibidem,* p. 130.

nici el nu a reuşit să dezvolte o asemenea teorie. De altfel, multe dintre proiectele sale au rămas simple deziderate[8].

Acest autor a fost adeptul unui dualism creator: raţiunea şi sentimentul. „Arta nu e distracţie, ci un mijloc de cunoaştere”[9], susţine el în temeiul dualismului creator la care neam referit. Arta a fost înţeleasă de el ca preludiu al filosofiei: „toată cariera mea literară nu a fost decât o trecere în vederea lucrărilor filosofice”[10]. De pe tărâmul artei, dramaturgul a privit lumea altfel şi a reconsiderat-o prin prisma categoriei filosofice de *substanţă*, aşa cum a elaborat-o el.

Camil Petrescu a fost însoţit pe parcursul vieţii sale de o fecundă curiozitate intelectuală şi a trăit intens tot ceea ce mintea şi sufletul său au receptat – lucru dovedit de efervescenţa sa creatoare. Încercând să descifreze misterele mecanismelor conştiinţei artistice, Camil Petrescu ajunge la un „imperativ fenomenologic”: „să nu descriu decât ceea ce văd, ceea ce aud, ceea ce înregistrează simţurile mele, ceea ce gândesc eu…. asta e singura realitate pe care o pot povesti. Dar aceasta e realitatea conştiinţei mele, conţinutul meu psihologic”[11]. Prin acest imperativ, el lărgeşte problematica fenomenologică a doctrinei sale, îmbogăţind-o cu elemente de filosofie a mentalului. Pe tărâmul creaţiei filosofice, el a fost influenţat semnificativ de neovitalismul psihologic al lui Bergson şi de fenomenologia lui Husserl. De la ei, Camil Petrescu a învăţat un lucru esenţial: necesitatea

---

[8] Ion Constantin, *Omnivalenţa concretului istoric, în „Doctrina Substanţei” a lui Camil Petrescu*, în „Revista Română de Filosofie a Dreptului şi Filosofie Socială” nr. 1/2010 (supliment), Bucureşti, Editura Dacoromână, pp. 7-16.

[9] Camil Petrescu, *Teze şi antiteze*, Editura Culturală Naţională, Bucureşti, 1936, p. 168.

[10] Camil Petrescu, *Doctrina Substanţei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 129.

[11] *Idem*.

orientării conştiinţei asupra ei însăşi, lucru care transpare şi din creaţia sa literar-artistică (dramele de conştiinţă ale personajelor sale). Evidenţiind preocuparea sa egală pentru valenţele raţiunii şi ale sentimentului, înţelegem că dramaturgul-filosof a fost interesat de reflecţia problemelor lumii abstracte transcendente în lumea concretă. L-a interesat atât fenomenul sensibil, ca mod de manifestare a esenţei, cât şi esenţa inteligibilă ca fundament al fiinţării lui. Am putea spune că toate eforturile sale conjugate au fost îndreptate în direcţia majoră a dobândirii adevărurilor esenţiale, cu valoare de certitudine şi universalitate. Observăm că spiritul lui Camil Petrescu se evidenţiază prin tenacitate în descoperirea certitudinilor graduale, oferite de procesul cunoaşterii şi printr-o investigare continuă a fenomenului existenţial, în vederea surprinderii determinaţiilor universale primordiale.

La Camil Petrescu, filosofia comportă o semnificaţie aparte, deoarece ea suportă influenţele simultane ale intuiţionismului şi fenomenologiei – curente de gândire care au reevaluat, dintr-o perspectivă nouă chestiuni neestimate adecvat, cum ar fi intuiţia şi inconştientul. Păstrând accepţiunea dată intuiţiei de către Bergson în *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*, Camil Petrescu aprofundează cercetarea acestei capacităţi a conştiinţei de a surprinde spontan un adevăr, o soluţie sau chiar esenţa unui fenomen. Această capacitate a conştiinţei este „simpatia prin care ne transportăm în interiorul unui obiect”[12] pentru a coincide cu ceea ce el are unic şi inexprimabil. Iar această pătrundere facilitează accesul în esenţa cea mai profundă a existenţei şi a cunoaşterii. Camil Petrescu ne relevă faptul că aceste entităţi pot fi explorate, în cel mai înalt grad, adâncindu-ne

[12] *Ibidem*, p. 266.

în profunzimile eu-ului, în noi înşine. La rândul ei, fenomenologia, în accepţiunea dată de Husserl şi însuşită de Camil Petrescu, propune reîntoarcerea la intuiţia originară a lucrurilor şi a ideilor. Această reîntoarcere semnifică, de fapt, reorientarea atenţiei asupra devenirii conştiinţei prin subiectivitatea sa. În felul acesta, Camil Petrescu susţine necesitatea decentrării atenţiei filosofului de pe obiectivitate, aşa cum se observă mai cu seamă în lucrarea sa filosofică intitulată *Doctrina substanţei*. El argumentează această decentrare prin forţa adevărului că lumea interioară a fiinţei umane comportă un grad mai mare de complexitate decât s-a crezut. În legătură cu aceasta, în studiul său intitulat *Husserl: o introducere în filosofia fenomenologică*, el afirmă despre Husserl că „a întâlnit relaţia dintre subiectivitatea cunoaşterii, ca act psihic, şi obiectivitatea conţinutului cunoaşterii”[13]. De altfel, Camil Petrescu manifestă interes cognitiv ridicat pentru clarificarea şi delimitarea riguroasă a conţinutului şi sferei unor noţiuni cum sunt: percepţia, gândirea, conştiinţa, inconştientul, cunoaşterea noesică, subiectivitatea, sufletul, eul biologic ş.a., toate aparţinând subiectivităţii conştiinţei. Camil Petrescu rezervă un important număr de pagini, în scrierea sa filosofică, pentru problematica cunoaşterii.

„Problema fundamentală a *filosofiei* a devenit, în timpurile moderne […] problema cunoaşterii”[14], remarcă gânditorul, sesizând decentrarea atenţiei filosofului modern de pe planul condiţiei ontologice a lumii pe planul condiţiei sale gnoseologice. Ceea ce înseamnă că problema cunoaşterii este, în viziunea sa, problema fundamentală a filosofiei, aşa cum o înţelege el. Referindu-se la concepţia lui Kant despre cunoaştere, el surprinde caracterul ei radical şi precizează

[13] *Ibidem*, p. 266.
[14] *Ibidem*, p. 189.

textual: „Răsturnarea cea mai completă a produs-o Kant «supunând unui tribunal critic» facultatea de cunoaştere, raţiunea, ca să vadă: cum e cu putinţă cunoaşterea?”[15] La Kant, limita cunoaşterii este impusă de limita raţiunii, apreciază Camil Petrescu. Această limită situată între fenomen şi *noumen* este, însă, atât de îndepărtată, încât cercetarea ştiinţifică progresează practic nelimitat. Immanuel Kant este categoric exclus din categoria filosofilor agnostici.

Camil Petrescu îl critică pe Kant mai cu seamă pentru faptul că nu a analizat suficient problemele conştiinţei, lumea interioară a subiectului cunoscător, ci doar le-a enunţat (aşa se exprimă gânditorul român): „problemele conştiinţei sunt atât de nelămurite de Kant, încât câştigul critic care fusese atât de definitiv pentru lumea externă, n-a mai fost un câştig critic, ci, dimpotrivă”[16]. În acelaşi timp, nu putem să nu remarcăm afirmaţia lui Camil Petrescu potrivit căreia psihologia cunoaşterii, care a urmat filosofiei kantiene, se datorează într-o anumită măsură şi lui Kant: „Gândirea şi operaţiile ei, i s-au părut lui Kant fenomene [...] care puteau fi obiect al cunoaşterii”[17], dar pe care el nu le-a cercetat ca atare. Însă, enunţând aceste fenomene specifice subiectivităţii conştiinţei, Kant ne-a condus eronat la cunoaşterea lor empirică, adică la o cunoaştere care nu comportă universalitate şi necesitate. Camil Petrescu pledează, cu argumente substanţialiste, pentru consolidarea cunoaşterii dobândite asupra ei însăşi, iar această consolidare nu se poate realiza decât prin „reducerea […] considerabilă a câmpului concret al cunoaşterii”[18]. Opinăm că, dacă este pozitivă recomandarea lui Camil Petrescu să consolidăm

---

[15] *Ibidem*, p. 189.
[16] *Ibidem*, p. 190.
[17] *Ibidem*, p. 190.
[18] *Ibidem*, p. 191.

cunoaşterea dobândită, nu mai este recomandabilă această consolidare prin renunţarea la cercetarea problemelor conexe ale cunoaşterii. Prin urmare, se impune consolidarea cunoaşterii, concomitent cu lărgirea sferei ei. Aceasta, în condiţiile în care cercetătorul nu mai este unul individual, ci un grup tot mai numeros, care efectuează cercetarea interdisciplinară şi transdisciplinară. Aşa încât, nu vor mai exista motive pentru „o mare dezamăgire pentru iubitorii fanatici ai ştiinţei”[19]. Cât priveşte schimbarea caracterului cunoaşterii prin „renunţarea la certitudinea apodictică şi acceptarea certitudinii substanţiale”[20], Camil Petrescu propune un criteriu îndrăzneţ a cărui necesitate şi rezolvare nu au fost confirmate ulterior. Aceasta, în pofida eforturilor de a ne asigura că „certitudinea substanţială e învecinată şi sprijinită pe certitudinea dată în evidenţa intuiţiilor esenţiale din vederea noosică”[21]. La rândul ei, vederea noosică este frecvent abordată în contextul sintagmei „vederea noosică interioară” şi semnifică tocmai privirea aruncată de noos asupra conştiinţei individuale. Precizăm că, fără a defini riguros ceea ce el numeşte *noos*, Camil Petrescu utilizează acest termen în contexte diferite, din care se deduce înţelegerea lui ca o entitate ce ghidează privirea conştiinţei, atât spre interiorul, cât şi spre exteriorul ei, aşa încât avem de-a face cu corelatele *vedere noosică interioară*, *vedere noosică exterioară*, precum şi *poli noosici*. Această delimitare conceptuală este utilă, cel puţin ca metodă de cercetare, cu ajutorul unor concepte pe care gânditorul român intenţionează să le dea un caracter operaţional.

Respingând din principiu idealismul obiectiv, Camil Petrescu supralicitează conştiinţa individuală, „dublată de

---

[19] *Ibidem*, p. 191.
[20] *Ibidem*, p. 191.
[21] *Ibidem*, p. 195.

noos", asertând: „Conştiinţa este conştiinţa unei individualităţi, este conştiinţa de sine, pur şi simplu, şi implică această individualitate în raport imediat cu gândirea despre ea însăşi. Accentul nu cade aici pe *gândire*, ci pe un *eu*; eul acesta trebuie să fie o realitate [...] realitatea constitutivă, realitate care este centrul existenţei însăşi"[22]. El critică explicit acel idealism care postulează existenţa unei conştiinţe virtuale, deci obiective, „săgeata" criticii lui fiind orientată incisiv spre idealismul obiectiv. „Procedeul idealismului este de a dubla conştiinţa actuală cu o conştiinţă virtuală necontingentă, fără să observe nonsensul unei conştiinţe sau al unui eu neactual"[23]. Prin urmare, „conştiinţa virtuală necontingentă" este, la Camil Petrescu, spiritul universal sau ideea absolută, de la care pleacă idealismul obiectiv. Totodată, el neagă conştiinţa transcendentală pură, aşa cum este ea înţeleasă de Kant, care în efortul său de a o întemeia „improvizează o unitate sintetică a percepţiei transcendentale"[24]. Toate neajunsurile filosofiilor de până la el izvorăsc din necunoaşterea şi neaplicarea a ceea ce el numeşte metoda substanţială aplicată la cunoaşterea lumii. Dar el însuşi nu defineşte substanţa şi nu lasă să se contureze o definiţie unitară din folosirea termenului de substanţă în diferite contexte de discurs.

Sintetizând aserţiunile sale despre conştiinţa individuală, conchidem că aceasta reprezintă singura conştiinţă autentică. Cu precizarea că la Camil Petrescu conştiinţa individuală este o „vedere noosică individuală". Iar în alt context, îmbogăţeşte semnificaţia vederii noosice, precizând: „În teoria substanţialistă a cunoaşterii, vederea noosică apare cu totul deosebită de conştiinţă, e o modalitate indeterminabilă,

---

[22] *Ibidem*, p. 196.
[23] *Ibidem*, p. 196.
[24] *Ibidem*, p. 196.

absolută, transcendentă individului"[25]. Pentru Camil Petrescu, nu există o conştiinţă existentă dincolo de *eul biologic*. Deşi este suportul eu-lui biologic, omul „nu este centrul cunoaşterii substanţiale. El este numai pivotul ei prin vederea noosică şi numai întrucât este suport al vederii noosice. Restul e subiectivitate, care nu mai poate fi luată în considerare decât dacă e dată sub condiţia obiectivării, adică dacă e substanţializată"[26]. Prin faptul că este individuală, cunoaşterea depinde de multitudinea factorilor interni şi externi ai persoanei şi este relativă, ca efect al simţurilor şi al spontaneităţii intelectului. Dar aceasta este numai cunoaşterea iluzorie, aparentă, întrucât adevărata cunoaştere e considerată de Camil Petrescu a fi cea substanţială, cunoaştere care „diferă în trei moduri de cea individuală: nu are criteriul individualului; dispune de cea mai bună vedere noosică, cea tehnică; este deasupra spontaneităţii individuale a intelectului, prin natura ei obiectivă sau cel puţin obiectivantă"[27]. Cu toate aceste virtuţi manifestate în raport cu actul individual al cunoaşterii, *cunoaşterea substanţială* nu are pretenţia de a ajunge la certitudini absolute, ea oferind doar „satisfacţia unei orientări noosice"[28]*, orientare care defineşte deja intenţionalitatea postulată de fenomenologie*.

Referindu-se la analiza cunoaşterii, la mecanismele concrete ale procesului cognitiv, Camil Petrescu evidenţiază caracterul mediat al cunoaşterii. Astfel, cunoaşterea nu se poate cunoaşte niciodată pe sine în mod direct, nemijlocit: „nici un act nu poate fi act imediat pentru el însuşi"[29]. De exemplu, cunoaşterea nu se poate cunoaşte pe ea însăşi în mod direct, tot aşa cum „mâna nu se poate cuprinde pe ea

---

[25] *Ibidem*, p. 196.
[26] *Ibidem*, p. 198.
[27] *Ibidem*, p. 198.
[28] *Ibidem*, p. 198.
[29] *Ibidem*, p. 200.

însăşi, omul nu se poate privi din afară de el […]" mai mult, „gândirea nu se poate gândi pe sine, intuiţia nu se poate intui pe sine, reprezentarea nu se poate reprezenta pe sine"[30]. „Nu există prezenţe de esenţe în actul cunoaşterii"[31], filosoful referindu-se aici mai cu seamă la cunoaşterea înţeleasă ca act individual. Din cele de mai sus rezultă o înţelegere adecvată a cunoaşterii ca trecere graduală de la caracterul ei nemijlocit şi iluzoriu la caracterul ei mijlocit şi autentic: „dacă într-adevăr cunoaşterea imediată a cunoaşterii e iluzorie, nu e mai puţin adevărat că ne rămân posibilităţile mediate"[32].

Concluziile la întreaga analiză efectuată asupra cunoaşterii fac din Camil Petrescu un filosof ce ţinteşte spre obiective greu de atins chiar şi de către personalităţi preocupate exclusiv de gnoseologie. Cu toate acestea, el se implică, până la un punct, în universul de discurs al filosofiilor lui Bergson şi Husserl, încercând să-l dezvolte în mod creator, original. Aşa se face că aproape toate problemele abordate sunt soluţionate în manieră intuiţionistă sau/şi fenomenologică. Astfel, analizând relaţia de cunoaştere şi relatele ei, el afirmă că omul atunci când cunoaşte, „gândirea sa e orientată […] continuu spre acea problemă"[33]. Subliniind orientarea continuă a gândirii spre obiectul cunoaşterii, *el evidenţiază, de fapt, intenţionalitatea oricărui act de judecată, situându-se ferm pe poziţiile fenomenologiei.* Dar el nu se limitează la tratarea izolată a intenţionalităţii gândirii, ci surprinde şi contextul în care aceasta se realizează: setul actelor afective şi volitive, acte care şi ele sunt orientate spre problema vizată de gândire. Toate acestea evidenţiază intenţionalitatea actelor de conştiinţă, fie ele

---

[30] *Ibidem*, p. 200.
[31] *Ibidem*, p. 200.
[32] *Ibidem*, p. 201.
[33] *Ibidem*, p. 203.

cognitive, volitive sau afective. Astfel, Camil Petrescu ajunge la integralitatea intenţionalităţii conştiinţei. La rândul ei, conştiinţa intenţională nu rămâne pasivă, ci exercită o acţiune orientată către obiectul cunoaşterii, acţiune care ea însăşi este intenţională. Produsul acestei acţiuni intenţionale nu este şi nu poate fi altfel decât unul intenţional, unul orientat spre un scop precis, determinat. Ceea ce înseamnă că intenţionalitatea este implicată în şi prin toate componentele şi produsele conştiinţei, aşa cum asertează cei mai mulţi fenomenologi. De aici rezultă influenţa directă şi fastă a fenomenologiei franceze asupra reflecţiilor filosofice ale lui Camil Petrescu. Specificul fenomenologiei franceze a fost sesizat şi apreciat de gânditorii români, receptivi la progresul fenomenologiei, mai exact, la justeţea reflecţiilor fenomenologice.

Trecând la analiza cunoaşterii concretului, filosoful substanţialist face o observaţie demnă de reţinut: „A cunoaşte concretul înseamnă a cunoaşte relaţia necesitate/noos”[34], ceea ce înseamnă că necesitatea întemeiază orice cunoştinţă veritabilă. La rândul lui, „un contact, în istorie, între noos ca pol cunoscător şi necesitate ca realitate necesară, nu se poate face decât prin intermediul eului biologic, adică prin relaţia subiect/obiect”[35]. Constatând că eul biologic polarizează subiectul cunoaşterii şi obiectul ei, filosoful substanţialist se vrea original şi prin lansarea expresiilor „polul obiectului”, „polul subiectului”, „polul realităţii”, „polul lucid”, „polul noosic”, aşa încât asistăm la o realitate multipolară.

Aprofundând cercetarea actelor cognitive de tip noosic, el conchide: „Cunoaşterea noosică ne este dată în intuiţii, iar conţinutul intuiţiilor îl constituie esenţele”[36]. Iată cum Camil Petrescu trece de la intenţii la intuiţii şi de la acestea

[34] *Ibidem*, p. 217.
[35] *Ibidem*, p. 217.
[36] *Ibidem*, p. 220.

la esenţe, mergând pe linia fenomenologiei clasice de tip husserlian.

În aspiraţia lui spre originalitate, Camil Petrescu semnalează faptul că realizarea cunoaşterii intuitive comportă o limită instituită de efemerul prezent, prezent care trece continuu în trecut, cu ajutorul memoriei. Raportând prezentul şi la viitor, filosoful descoperă intervenţia imaginaţiei în construirea posibilului din chiar prezentul pe care-l recuperează.

Camil Petrescu se lansează în analiza individuală a unui impresionant număr de procese psihice implicate în cunoaştere, analiză pe care nu ne-am propus să o relevăm în spaţiul acestei lucrări, dar vom încheia cu concluzii care se desprind firesc din lectura scrierii sale filosofice. Prin *Doctrina Substanţei*, el reface şi traseul cunoaşterii în filosofie de la Kant la Bergson şi la Husserl. Se vrea original prin „noos" şi „substanţă". Camil Petrescu nu are meritul de a fi adus elemente de noutate în domeniul teoriei cunoaşterii, dar se remarcă prin ineditul expresiilor elaborate şi prin faptul că ne-a atras atenţia asupra unor aspecte, neîndeajuns explorate, cum ar fi rolul şi importanţa proceselor cognitive, afective, volitive. Mai exact, el ne atrage atenţia, de pe poziţii declarat fenomenologice, că rezultatele cunoaşterii dobândite de ştiinţa numită psihologie pot fi valorificate şi interpretate de filosofie, pledând pentru conlucrarea dintre filosofie şi psihologia cognitivă. El îşi dă seama de faptul că această nouă ştiinţă – psihologia cognitivă – poate furniza cunoştinţe de maxim interes pentru filosofie. Ceea ce s-a şi produs, prin psihologia genetică a filosofului Jean Piaget şi prin dezvoltările actuale ale ştiinţelor neuropsihice.

# BIBLIOGRAFIE


*** „Revista de Filosofie" nr. 5-6/2007, Bucureşti, Editura Academiei Române.

*** *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1955.

*** *Dicţionar de filosofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1978.

*** *Histoire de la philosophie du XIX^e siècle à nos jours* (*Encyclopédie de la Pléiade*), Paris, Gallimard, 1974 (volume publié sous la direction d'Yvon Belaval).

*** *Marele Dicţionar al psihologiei*, Bucureşti, Editura Trei, 2006.

Adămuţ, Anton, *Filosofia substanţei*, Iaşi, Institutul European, Iaşi, 1997.

Baciu, Claudiu, *Experienţă fenomenologică şi conţinut apriori la Max Scheler,* în „Revista de Filosofie" nr. 3-4/2003, Bucureşti, Editura Academiei Române.

Blackburn, Simon, *Dicţionar de filosofie*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1999.

Boboc, Alexandru şi Roşca, Ioan, *Filosofia contemporană,* în *Texte de referinţă,* Bucureşti, Universitatea „Europa - Ecor U. S.", 1995.

Boboc, Alexandru, *Cunoaştere şi comprehensiune*, Bucureşti, Editura Paideia, 2001.

Boboc, Alexandru, *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971.

Boboc, Alexandru, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006.

Boboc, Alexandru, *Filosofie contemporană, Orientări şi stiluri de gândire semnificative,* Bucureşti, E.D.P., 1995.

Botez, Angela (coordonator), *Filosofia Mentalului. Intenţionalitate şi experiment*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1996.

Botez, Angela (coordonator), *Realism şi relativism în filosofia ştiinţei contemporane*, Bucureşti, Editura DAR, 1993.

Botez, Angela şi Popescu, Bogdan, *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 2002.

Botez, Angela, *Filosofia mentalului. Izvoare, teorii, autori*, Bucureşti, Editura Floare Albastră, 2006.

Botez, Angela, *Postmodernismul în filosofie*, Bucureşti, Editura Floare Albastră, 2005.

Botez, Angela, *Un secol de filosofie românească*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005.

Camus, Albert, *Mitul lui Sisif*, Bucureşti, Editura RAO, 1994.

Camus, Albert, *Omul revoltat*, Oradea, Editura Sophia, 1994.

Cernica, Viorel, *Exerciţii fenomenologice asupra filosofiei româneşti interbelice*, Editura Mihai Dascăl Editor, 1999.

Chalmers, D. J., *The Consciouness Mind*, Oxford, University Press, 1996.

Constantin, Ion, *Husserl on the as an Ontologicaly Dependent Correlate of the Transcendental Subject*, Linquistic and Philosophical Investigations, nr. 11/2012, New-York, Editura Addleton Academic Publishers.

Constantin, Ion, *Omnivalenţa concretului istoric, în „Doctrina Substanţei" a lui Camil Petrescu*, în „Revista Română de Filosofie a Dreptului şi Filosofie Socială" nr. 1/2010 (supliment), Bucureşti, Editura Dacoromână, 2010.

Cuvillier, Armand, *Anthologie des philosophes français contemporains,* Paris, P.U.F., 1962.

Dennett, D., *Consciousness*, în R.L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, 1989.

Descartes, Rene, *Expunere despre metodă,* Bucureşti, Editura Paideia, 1996.

Dirk, Vansina, *Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricœur*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 2 şi 3, 1964.

Dufrenne, M., *Fenomenologia experienţei estetice*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1976.

Dufrenne, M., *Pentru om*, Bucureşti, Editura Politică, 1970.

Dufrenne, M., *Poeticul*, Bucureşti,Editura Univers Enciclopedic, 1971.

Dumitriu, Anton, *Reintegrarea esenţelor în concret*, în revista „Manuscriptum", nr. 1, 1984.

Escoubas, Eliane şi Waldenfels, Bernhard, *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, Editura L'Harmattan, 2000.

Ey, Henri, *Conştiinţa*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1993.

Georgescu, Matei, *Neither zen, nor psychoanalysis*, Bucarest, Daath Publishing House, 2010

Ghideanu, Tudor, *Conştiinţa filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Iaşi, Editura Junimea, 1981.

Ghideanu, Tudor, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979.

Golu, Mihai, *Fundamentele psihologiei*, vol. I, Bucureşti, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2002.

Graf, Alain, *Mari filosofi contemporani*, Iaşi, Institutul European, 2001.

Haldane, J., *Naturalism şi problema intenţionalităţii*, în „Filosofia mentalului", coordonată de Angela Botez, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1996.

Hartmann, N., *Problema fiinţei spirituale şi alte scrieri filosofice*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2008.

Hartmann, N., *Vechea şi noua ontologie*, Bucureşti, Editura Paideia, 1997.

Hegel, F., *Fenomenologia spiritului* (trad. de Virgil Bogdan), Bucureşti, Editura Academiei Române, 1965.

Heidegger, M., *Fiinţă şi timp*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003.

Heidegger, M., *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1964.

Heidegger, M., *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 1975.

Hügh, A. şi Lübcke, P. (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Bucureşti, Editura All, 2003.

Husserl, Edmund, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, Bucureşti, Editura Paideia, 1997.

Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1950.

Husserl, Edmund, *L'idée de la Phénoménologie,* Paris, P.U.F., 1970.

Husserl, Edmund, *Meditaţii carteziene*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

Husserl, Edmund, *Scrieri filosofice alese,* Bucureşti, Editura Academiei Române, 1993 (trad. Alexandru Boboc).

Ivanciu, Ion, *Filosofia lui Paul Ricœur*, Bucureşti, Editura Printech, 2005.

Ivanciu, Ion, *Filosofia voinţei la Paul Ricœur*, în „Analele Universităţii *Spiru Haret* – Studii de filosofie", nr. 3/2001.

Kant, Imm., *Critica facultăţii de judecare*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

Kant, Imm., *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura IRI, 1994.

Kant, Imm., *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Bucureşti, Editura All, 1996.

Lacan, Jacques, *Maurice Merleau-Ponty*, în revista „Les Temps Modernes", nr. 184-185, 1962.

Lacroix, J., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1966.

Lauer, Quentin, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1955.

Lauer, Quentin, *Phénoménologie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1955.

Levinas, Emmanuel, *Dificila libertate*, Bucureşti, Hasefer, 1999.

Levinas, Emmanuel, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Lacan, 1930.

Levinas, Emmanuel, *Moartea şi timpul* (traducere în limba română), Cluj-Napoca, Editura Apostrof, 1990.

Liiceanu, Gabriel, *Cearta cu filosofia*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2005.

Liiceanu, Gabriel, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2005.

Lyotard, Jean-François, *Condiţia postmodernă,* Bucureşti, Editura Babel, 1993.

Lyotard, Jean-François, *Fenomenologia,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1997.

Macoviciuc, V. (coord.), *Filosofie: tematizări contemporane*, Bucureşti, Editura A.S.E., 2010.

Mânzat, Ion, *Istoria psihologiei universale*, Bucureşti, Editura Psyche, 2003.

Marcel, Gabriel, *A fi şi a avea*, Cluj, Editura Apostrof, 1997.

Marcel, Gabriel, *Être et Avoir*, col. „Foi Vivante", Paris, Flammarion/ Aubier, 1970.

Marcel, Gabriel, *Jurnal Metafizic*, Timişoara, Editura Amarcord, 1995.

Marcel, Gabriel, *Omul problematic*, Cluj, Editura Apostrof, 1998.

Marga, Andrei, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iaşi, 2002.

Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la Philosophie et autres essais, „Folio-Essais"*, Paris, Gallimard, 1989.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia percepţiei*, Oradea, Editura Aion, 1999.

Merleau-Ponty, Maurice, *Husserl et la notion de Nature*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 4/1962.

Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1967.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*, Nagel, 1984, „Revue de Métaphysique et de Morale" nr. 4/1962; Résumé du cours, 1968.

Mircică, Nela, *„Intenţionalitatea" conceptualizată de Maurice Merleau-Ponty*, în „Categorii şi Concepte în Filosofia Ştiinţei", Angela Botez (coord. principal), Bucureşti, Editura Academiei Române, 2011.

Mircică, Nela, *Gândire fenomenologică şi intenţionalitate*, Bucureşti, Editura Etnologică, 2009.

Mircică, Nela, *Heidegger and the Metaphysics of Dasein*, Analysis and Metaphysics, nr. 10/2011, New York, Editura Addleton Academic Publishers.

Mircică, Nela, *Husserl on the Relationship between Intentionality and Knowledge,* Review of Contemporary Philosophy, nr. 10/2011, New York, Editura Addleton Academic Publishers.

Mircică, Nela, *Ricoeur's Critique of Phenomenology*, Analysis and Metaphysics, nr. 10/2011, New York, Editura Addleton Academic Publishers.

Mircică, Nela, *Scheler's Phenomenology of Values,* Review of Contemporary Philosophy, nr. 10/2011, New York, Editura Addleton Academic Publishers.

Monasterio, X., *Paradoxes et mythes de la phénoménologie*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 3/1969.

Noica, C., *Substanţialismul lui Camil Petrescu*, în „România Literară", nr. 42, 1986.

Patocka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1996.

Pavelcu, V., *Drama psihologiei*, Bucureşti, E.D.P., 1972.

Petrescu, C., *Teze şi antiteze*, Bucureşti, Editura Minerva, 1979.

Petrescu, Camil, *Doctrina Substanţei* (vol. I şi II), Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1998.

Petrescu, Camil, *Edmund Husserl*, în „Istoria filosofiei moderne", N. Bagdasar (ed.), vol. III, Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1938.

Petrescu, Camil, *Teze şi Antiteze*, Bucureşti, Editura Culturală Naţională, 1933.

Popelard, Marie-Dominique, *Marile curente în filosofia ştiinţelor*, Iaşi, Institutul European, 1999.

Posescu, Al. (coord.), *Aspecte din filosofia contemporană*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1970.

Reeder, Harry, *The Theory and Practice of Husserl`s Phenomenology*, Bucureşti, Editura Zeta-Books, 2010.

Richir, Marc, et Tassin, E. (coord.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Millon, Grenoble, 1992.

Richir, Marc, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1990.

Ricœur, Paul, *Conflictul interpretării* (traducere), Cluj-Napoca, Editura Echinox, 1999.

Ricœur, Paul, *Despre interpretare*, Bucureşti, Editura Trei, 1998.

Ricœur, Paul, *Eseuri de hermeneutică,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.

Ricœur, Paul*, Istorie şi adevăr*, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996.

Ricœur, Paul, *La métaphore vive,* Paris, Editions du Seuil, 1975.

Ricœur, Paul, *Le volontaire et l'involontaire,* Paris, Editions Montaigne, 1967.

Ricœur, Paul, *L'homme faillible,* Paris, Editions Montaigne, 1960.

Ricœur, Paul, *Memoria, istoria, uitarea*, Timişoara*,* Editura Amarcord, 2001.

Roşca, Ioan, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureş, Editura Ardealul, 2002.

Russ, Jacqueline, *Istoria Filosofiei/Triumful raţiunii* (vol. III), Editura Univers Enciclopedic, 2000.

Sandu, Antonio, *Introducere în filosofie*, Iaşi, Editura Lumen, 2011.

Sartre, J. P., *Existenţă şi adevăr*, Iaşi, Editura Polirom, 2000.

Sartre, J. P., *L'être et le néant. Essai d'anthologie phénoménologique* Paris, Gallimard, 1943.

Sartre, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

Sartre, J.P., *Cuvintele,* Iaşi, Editura Moldova, 1997.

Sartre, J.P., *Psihologia emoţiei*, Bucureşti, Editura IRI, 1997.

Scheler, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, 1957.

Scheler, Max, *Omul resentimentului*, Bucureşti, Editura Trei, 1998.

Schnädelbach, H. şi Martens, E., *Filosofie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999.

Sillamy, Norbert, *Dicţionar de psihologie*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1996.

Surdu, Al., *Izvoare de filosofie românească*, Bucureşti, Editura Biblioteca Bucureştilor, 2010.

Surdu, Alexandru, *Filosofia contemporană*, Bucureşti, Editura Paideia, 2003.

Surdu, Alexandru, *Filosofia modernă*, Bucureşti, Editura Paideia, 2002.

Surdu, Alexandru, *Gândirea speculativă*, Bucureşti, Editura Paideia, 2000.

Tănăsescu, Ion, *Intenţionalităţile la Brentano*, Bucureşti, Editura Academiei Române, „Revista de Filosofie", L, 3-4, 2003.

Tănăsescu, Ion, *Conceptul de intenţionalitate la Brentano; Origini şi interpretări*, Bucureşti, Editura Paideia, 2002.

Tănăsescu, Ion, *Principiul intenţionalităţii la Franz Brentano*, Bucureşti, Editura Ars Docendi, 2004.

Vlăduţescu, Gh., *Neconvenţional despre filosofia românească*, Bucureşti, Editura Paideia, 2002.

Vlăduţescu, Gh., *Personalismul francez*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971.

Volum colectiv, *Studii de istorie a filosofiei universale*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2003.

# CUPRINS

*Cuvânt-înainte* ..... 5
*Introducere* ..... 9

Capitolul I

APARIŢIA ŞI FUNDAMENTAREA FENOMENOLOGIEI
ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

1. PRECURSORI ŞI CREATORI AI FILOSOFIEI FENOMENOLOGICE ..... 23
1.1. Premise ale apariţiei fenomenologiei ..... 23
1.2. Franz Brentano – precursor al unei noi filosofii ..... 35
1.2.1. Intenţionalitatea ca trăsătură fundamentală a actelor psihice ..... 38
1.3. Edmund Husserl – creator al fenomenologiei transcendentale ..... 44
1.3.1. Noul concept de intenţionalitate şi fenomenologia husserliană ..... 48

2. CONTRIBUŢII LA DEZVOLTAREA FENOMENOLOGIEI ..... 67
2.1. O nouă fenomenologie la Max Scheler ..... 67
2.1.1. Intenţionaliatatea emoţională ..... 81
2.2. Fenomenologie şi ontologie la Nicolai Hartmann ..... 85
2.3. Martin Heidegger în evoluţia fenomenologiei ..... 96
2.3.1. Orientarea intenţională a Dasein-ului ..... 102

Capitolul II

GÂNDIRE FENOMENOLOGICĂ ŞI INTENŢIONALITATE
ÎN FILOSOFIA FRANCEZĂ

1. CONDIŢII SOCIAL-ISTORICE ALE APARIŢIEI FENOMENOLOGIEI FRANCEZE ... 107
2. GABRIEL MARCEL ŞI ÎNCEPUTURILE FENOMENOLOGIEI FRANCEZE ..... 111
3. JEAN PAUL SARTRE ŞI MIŞCAREA FENOMENOLOGICĂ ..... 116
4. NOI DIRECŢII ÎN FENOMENOLOGIA FRANCEZĂ ..... 128

4.1. Intenţionalitatea percepţiei în fenomenologia
lui Maurice Merleau-Ponty ..... 128
4.1.1. Timpul ca suport al actelor intenţionale ..... 145
4.1.2. Spaţiul şi intenţionalitatea ..... 152
4.1.3. Limbajul ca obiectivare a intenţionalităţii ..... 157
4.2. Fenomenologia voinţei în filosofia lui Paul Ricœur ..... 160
4.2.1. Voinţa intenţională în raport cu involuntarul ..... 172
4.2.2. Intenţionalitatea discursului – formă a intenţionalităţii voluntare ..... 177
4.3. Intenţionalitatea percepţiei estetice ..... 182

Capitolul III
FENOMENOLOGIE ROMÂNEASCĂ

1. PREOCUPAREA PENTRU FENOMENOLOGIE ..... 189
2. SEMNIFICAŢIA FENOMENOLOGIEI ÎN „DOCTRINA SUBSTANŢEI” A LUI CAMIL PETRESCU ..... 192

BIBLIOGRAFIE ..... 205